EKKEHARD MÜHLENBERG

Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa

Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik

VANDENHOECK & RUPRECHT
IN GÖTTINGEN

Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte

Band 16

Umschlag: Christel Steigemann

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

© Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966. Printed in Germany. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Buch oder Teile daraus auf foto- oder akustomechanischem Wege zu vervielfältigen. — Gesamtherstellung: Hubert & Co., Göttingen

8432

Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist unter dem Titel „Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Die christliche Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik" von der Evang.-Theol. Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz im WS 1963/64 als Dissertation im Fach der systematischen Theologie angenommen worden. Ich danke meinen beiden Referenten, den Herren Professoren Wolfhart Pannenberg und Rudolf Lorenz, für mannigfache Anregungen und Hinweise. Ihren Vorschlägen folgend habe ich für den Druck einzelne Stellen neu formuliert, den Abschnitt über die valentinianische Gnosis erweitert und die Register hinzugefügt. Herrn Professor Pannenberg danke ich darüber hinaus für die stetige Anteilnahme und systematische Vertiefung meiner Arbeit. Zu besonderem Dank verpflichtet bin ich dem inzwischen verstorbenen Herrn Professor Hermann Langerbeck, der seinerzeit die Edition der Werke Gregors von Nyssa leitete; im Gespräch mit ihm erhielt ich Anregungen und Hinweise. Ohne die großzügige Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft und das freundliche, verständnisvolle Entgegenkommen des Verlages wäre der Druck nicht möglich gewesen.

Budenheim/Mainz, im November 1965

Ekkehard Mühlenberg

Inhalt

Vorwort 5
Literaturverzeichnis 11

Einleitung 19
1. Der Stand der Forschung 19
2. Das Ziel der Arbeit 25

Teil I

A. Das Wesen des Unendlichen bei Platon 29
1. 'Parmenides' 29
a) Die Ideenlehre 29
b) Die 1. Thesis 29
c) Die 1. Antithesis 31
d) Die Kritik an den Vorsokratikern 33
2. a) 'Sophistes' 35
b) 'Philebos' 37
c) 'Über das Gute' 41
3. Ergebnis 41

B. Das Wesen des Unendlichen bei Aristoteles 43
1. 'Analytica' 43
a) Der neue Begriff des Unendlichen 43
b) Das Wesen des Syllogismus 44
c) Der regressus in infinitum 47
d) Der endliche Ursprung 50
2. Die Bestimmung des Ursprungs 51
a) Die Frage nach der Bewegung 51
b) Das sich selbst Bewegende 51
c) Der unbewegte Beweger 54

C. Exkurs über Philo von Alexandrien (durchgeführt in einer Besprechung von H. Guyot) 58
a) Die Theologie 58
b—e) Die Argumente von Guyot und ihre Überprüfung 59

D. Die Zeit des Mittelplatonismus und die lateinische Lehrtradition 64
1. a) Die platonische Schulphilosophie ... 65
b) Numenius und Plutarch ... 66
c) Das Corpus Hermeticum ... 67
d) Irenäus ... 69
2. Die lateinischen Theologen ... 69
a) Tertullian und Minucius Felix ... 70
b) Hilarius von Poitiers ... 70
3. Der Zervanismus ... 72

E. Die alexandrinische Theologie ... 73

I. Clemens von Alexandrien ... 73
1. Die negative Theologie ... 73
2. Der platonische Begriff des Unendlichen ... 75

II. Origenes ... 76
1. Die Gotteserkenntnis durch die Vernunft ... 76
2. Die Bestreitung der Unendlichkeit Gottes ... 78

F. Das böse Wesen des Unendlichen bei Plotin ... 82
1. Die Unbegrenztheit als das absolut Böse ... 82
2. Die Unendlichkeit als Unbestimmtheit an sich ... 85

Teil II: Gregor von Nyssa

Einführung ... 89
1. Leben und Werk ... 89
2. Das Wesen der Theologie des Eunomius ... 95
3. Der Aufbau des Werkes 'Contra Eunomium' ... 98

I. Die menschliche Erkenntnis des göttlichen Wesens ... 100
A. 1. Unbegrenztheit und Unbestimmtheit ... 100
2. Die zeitliche Ausdehnungslosigkeit Gottes ... 106
3. Die Unendlichkeit Gottes als neues Argument in der eunomianischen Kontroverse ... 111
B. 1. Die Begründung der Unendlichkeit aus ἀναλλοίωτον ... 118
2. Die Begründung der Unendlichkeit aus der ἁπλότης ... 122
a) Der Beweis Gregors von Nyssa ... 122
b) Das Eine und das Unendliche bei Plotin ... 126

3. Das trinitarische Wesen in seiner Unendlichkeit 133
4. Die Transzendenz Gottes ist seine Unendlichkeit 135
a) Die Endlichkeit der Schöpfung 135
b) Die Schöpfung aus dem Willen 138
c) Gottes undurchschreitbare Unendlichkeit 141
5. Abgrenzung gegen die negative Theologie und Ablehnung des Analogieschlusses 142

II. Die metaphysische und theologische Problematik der Unendlichkeit Gottes 147

A. Der Aufstieg der Seele oder die sog. Mystik Gregors 147
1. Die Fragestellung hinsichtlich des Standes der Forschung 147
2. Die unendlich fortschreitende Erkenntnis 152
3. Die Begründung aus der Unendlichkeit Gottes 158
4. Die Aufhebung der aristotelischen Logik 165
5. Vergleiche der Lehre Gregors mit
a) Gregor von Nazianz 169
b) Origenes 170
c) Plotin 174
d) Valentin 178

B. Die Lehre von den Namen Gottes 183
1. Die Zahllosigkeit der Namen Gottes als Voraussetzung der unendlich fortschreitenden Erkenntnis 183
2. Die erkenntnistheoretische Einordnung der gedanklichen Gottesbestimmungen 192
a) Gottes Wesen kann nur einen Namen haben 192
b) Die Namen sind nur Erkennungsmerkmale 192
c) τὸ εἶναι als Wesenserkenntnis 194
d) Gottes Wesen ist unendlich vielfältig 195

C. Schlußteil: „Gott ist unendlich" 196
1. Die legitime Wesenserkenntnis 196
2. τὸ ἄπειρον als Begriff? 197
3. Die Theologie der Unendlichkeit 200

Stellenregister 207
Autorenregister 214

Literaturverzeichnis

A. Textausgaben

Albinos, Didaskalikos, ed. C. F. Hermann, Platonis dialogi, vol. VI, Leipzig 1853.
— Epitomé, transl. P. Louis, Paris 1945.
Alexander von Aphrodisias, De fato, ed. I. Bruns, Supplementum Aristotelicum II, 2, Berlin 1892.
— In Aristotelis Topicorum libros octo commentaria, ed. M. Wallies, Comm. in Arist. Graeca II, 2, Berlin 1891.
Apologeten: E. J. Goodspeed, Die ältesten Apologeten, Göttingen 1914.
— Index apologeticus sive clavis Justini martyris operum aliorumque apologetarum pristinorum, Leipzig 1912.
Apulei Madaurensis Opera quae supersunt vol. III, De philosophia libri, ed. P. Thomas, Leipzig 1938.
Aristoteles, ed. I. Bekker, Berlin 1831.
— Index Aristotelicus, comp. H. Bonitz, Berlin 1870.
Athanasius, Orationes contra Arianos, MPG 26, 12—468.
— Epistola de decretis Nicaenae synodi, ed. H. G. Opitz, Athanasius Werke II, 1.
— Lexicon Athanasianum, digessit et illustravit G. Müller, Berlin 1944—52.
Basilius, Adversus Eunomium, MPG 29, 497—669.
— Homilia de fide, MPG 31, 465—469.
Cicero, De natura deorum, ed. A. St. Pease, Cambridge (Mass.) 1955.
Clemens von Alexandrien, ed. O. Stählin, GCS 12 (1939²); 15 (1939²); 17 (1909); 39 (Index) (1934—36).
Corpus Hermeticum, ed. A. D. Nock, franz. Übers. von A. J. Festugière, Paris 1945—54.
Cyprian, Quod idola dii non sint, ed. W. Hartel, CSEL 3, 1 (1868).
Eunomius, Apologia, MPG 30, 835—868.
Evangelium Veritatis, ed. M. Malinine, H.-C. Puech et G. Quispel, Zürich 1956.
Gregor von Nazianz, Orationes, MPG 35—36.
— The Five Theological Orations of Gregory of Nazianzus, transl. A. J. Mason (Cambridge Patristic Texts), Cambridge 1899.
— Poèmes et lettres choisies, Transl. P. Gallay, Lyons et Paris 1941.
Gregorii Nysseni Opera, ed. cur. W. Jaeger
vol. I: Contra Eunomium Libri I + II.
vol. II: Contra Eunomium Librum III, ed. W. Jaeger, Leiden 1960² (CE).
vol. III, 1: Opera dogmatica minora, ed. F. Müller, Leiden 1958.
vol. V: In inscriptiones Psalmorum, In sextum Psalmum, ed. J. McDonough, In Ecclesiasten Homiliae, ed. P. Alexander, Leiden 1962.
vol. VI: In Canticum Canticorum, ed. H. Langerbeck, Leiden 1960 (Cant.).
vol. VII, 1: De vita Moysis, ed. H. Musurillo, cur. W. Jaeger†, H. Langerbeck, Leiden 1964.
vol. VIII, 1: Opera Ascetica, ed. W. Jaeger, J. P. Cavarnos, V. W. Callahan, Leiden 1952.
vol. VIII, 2: Epistulae, ed. G. Pasquali, Leiden 1959².
— Dialogus de anima et resurrectione qui inscribitur Macrina, MPG 46, 11—160 (De an. et res.).

— De opificio hominis, MPG 44, 125—256 (De op. hom.) (Text nach G. H. Forbes, Burntisland 1861).
— Apologia in Hexaemeron, MPG 44, 61—124.
— De oratione Domenica, MPG 44, 1120—1194.
— De beatitudinibus, MPG 44, 1193—1302.
Hieronymus, De viris inlustribus, ed. E. Richardson, Leipzig 1896.
Hilarius von Poitiers, Tractatus super Psalmos, ed. A. Zingerle, CSEL 12 (1891).
— De trinitate, MPL 10, 25—472.
Hippolyt, Refutatio omnium haeresium, ed. P. Wendland, GCS 26 (1916).
Irenäus, Adversus haereses, ed. W. W. Havey, Cambridge 1857.
Lactantius, De divinis institutionibus, ed. S. Brandt, CSEL 19 (1890).
Minucius Felix, Octavius, ed. M. Pellegrino (Corpus script. latin. Paravianum), Turin 1950.
Numenius: R. Beutler, Artikel Numenius, RE (Pauly-Wissowa) Suppl. VII, 1940, Sp. 664—678.
Origenes, De principiis, ed. P. Koetschau, GCS 22 (1913).
— Contra Celsum, ed. P. Koetschau, GCS 2—3 (1899).
— Commentarius in Iohannem, ed. E. Preuschen, GCS 10 (1903).
— Commentariorum in Matth. series, ed. E. Klostermann, GCS 38 (1933); 40 (1935); 41 (1941).
— Commentarium in Canticum Canticorum, ed. W. A. Baehrens, GCS 33 (1925).
— Homilia in Numeros, ed. W. A. Baehrens, GCS 30 (1921).
Philo von Alexandrien, Opera, ed. L. Cohn et P. Wendland, Berlin 1896—1915.
— Indices, comp. H. Leisegang, Berlin 1930.
Platonis opera, ed. I. Burnet, Oxford 1899—1906.
— Lexikon Platonicum, comp. F. Ast, Berlin 1908.
Plotini opera, ed. P. Henry et H. R. Schwyzer, Paris-Brüssel, vol. I (1951); vol. II (1959).
— Enneades, éd. introd. trad. E. Bréhier, Paris 1924—38.
— Schriften, übers. von R. Harder, Leipzig 1930—37; neu begonnen mit Text u. Anm., Hamburg 1956ff.
Plutarch, Moralia, ed. Hubert, Nachstädt, Paton etc., Leipzig 1925ff.
Proklos, Institutio Theologica. The Elements of Theology, text with an Engl. trans., introd. and comm. by E. R. Dodds, Oxford 1963².
Die Pseudoclementinen I, ed. B. Rehm, GCS 42 (1953).
Sextus Empiricus, ed. H. Mutschmann, vol. I, Pyrrh. hyp., Leipzig 1912; vol. II, Adv. Dogmaticos (= Adv. math. VII—IX), ib. 1914; vol. III, Adv. math. I—VI ed. J. Mau, ib. 1954.
Stoicorum veterum fragmenta, ed. H. v. Arnim, Leipzig 1903—05.
Tertullian, Apologeticum. Lateinisch und deutsch, ed. et transl. C. Becker, München 1952.
Theophilus von Antiochien, Ad Autolycum, ed. J. C. Th. Otto, Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi. Vol. VIII, Jena 1861.
Vorsokratiker: H. Diels-W. Kranz, Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch-deutsch, Berlin 1934—37.
C. J. de Vogel, Greek Philosophy. A Collection of texts with notes and explanations. Vol. III, Leiden 1959.
H. G. Liddell-R. Scott, A Greek-English Lexicon, Oxford 1958⁹. G. W. H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961ff.

B. Literatur

Albertz, M.: Untersuchungen über die Schriften des Eunomius, (Diss. theol.) Wittenberg 1908.
Allan, P. J.: The Philosophy of Aristotle, Oxford 1952.

Altaner, B.: Patrologie, Freiburg (Herder) 1960[6].
Andresen, C.: Justin und der mittlere Platonismus, ZNW 44 (1952/53) S. 157—195.
— Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum. Arbeiten zur Kirchengeschichte 30 (1955).
Apelt, O.: Platons Dialog Sophistes. Übers. u. erl., Leipzig 1914.
Arnou, R.: Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin, Paris 1921.
Aufhauser, J. B.: Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa, München 1910.
Balthasar, H. U. von: Présence et Pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse, Paris 1942.
— Der versiegelte Quell, Einsiedeln 1954[2].
Bardenhewer, O.: Geschichte der altkirchlichen Literatur, Darmstadt 1962 (= Freiburg i. Br. 1923[2]).
Baur, F. Chr.: Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte, Leipzig 1867[3].
— Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung I, Tübingen 1841.
Bayer, J.: Gregors von Nyssa Gottesbegriff (Diss. theol.) Gießen 1935.
Becker, C.: Tertullians Apologeticum. Werden und Leistung, München 1954.
Becker, O.: Plotin und das Problem der geistigen Aneignung, Berlin 1940.
Benoit, A.: Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie. Etude d'Histoire et de Philosophie Religieuses 52 (1960).
Böhner, Ph.-Gilson, E.: Christliche Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues, Paderborn 1954[3].
Bréhier, E: La philosophie de Plotin, Paris 1928.
— Etudes de Philosophie Antique, Paris 1955.
— Histoire de la Philosophie. Tom. I, L'Antiquité et le Moyen Age, Paris 1948.
— Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, Paris 1950[2].
Brewer, H.: Das sog. Athanasianische Glaubensbekenntnis, ein Werk des hl. Ambrosius, Forsch. z. christl. Literatur- und Dogmengeschichte 9, 2 (Paderborn 1909).
Cadiou, R.: La jeunesse d'Origène, Etudes de Théologie Historique, Paris 1935.
Campenhausen, H. von: Griechische Kirchenväter, Stuttgart 1956[2].
Cassirer, H.: Aristoteles' Schrift „Von der Seele" und ihre Stellung innerhalb der aristotelischen Philosophie, Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte 24 (1932).
Castro, M. G. de: Die Trinitätslehre des Hl. Gregor von Nyssa, Freiburger theologische Studien 50 (1938).
Cerfaux, L.: La gnose simonienne, Recherches de Sciences Religieuses 15 (1925) S. 459ff.; 16 (1926) S. 1ff., 265ff., 418ff.
Chadwick, H.: Origen, Celsus, and the Resurrection of the Body, Harvard Theological Review 41 (1948) S. 83—102.
— Origen: Contra Celsum. Translated with an Introduction and Notes, Cambridge 1953.
Cherniss, H. F.: The Platonism of Gregory of Nyssa, University of California Publications in Classical Philology, vol. XI (1930—33), S. 1—92, Berkeley 1934.
Cohn, J.: Geschichte des Unendlichkeitsproblems bis Kant, Leipzig 1896 (= Hildesheim 1960).
Colli, G.: Aristoteles. Organon. Introduzione, traduzione e note. Torino 1955.
Colpe, C.: Die religionsgeschichtliche Schule, Göttingen 1961.
Cornford, F. M.: Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato transl. with a running comm., London 1957[5].
Cross, F. L.: Trans. et ed., The Jung Codex. Three Studies by H. C. Puech, G. Quispel, W. C. van Unnik. London 1955.
Crouzel, H.: Grégoire de Nysse, est-il le fondateur de la théologie mystique? Une controverse récente. Revue d'Ascétique et de Mystique (RAM) 33 (1957) S. 189—202.

— Origène et la connaissance mystique, Museum Lessianum section théologique 56 (Paris 1961).
Daniélou, J.: L'apocatastase chez S. Grégoire de Nysse, RSR 30 (1940) S. 328—347.
— Platonisme et Théologie Mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de S. Grégoire de Nysse, Paris 1954² (= Platonisme).
— Akolouthia chez Grégoire de Nysse, RevSR 27 (1953) S. 219—249.
— La colombe dans la Mystique byzantine, Eranos-Jahrbuch 23 (1954) S. 389—418.
— La vie de Moise ou Traité de la perfection en matière de vertu, Sources Chrétiennes 1 (1955²).
— Comble du mal et eschatologie chez Grégoire de Nysse, Festgabe Lortz, Baden-Baden 1957, S. 27—45.
— Philon d'Alexandrie, Paris 1958.
Dehnhardt, H.: Basilius und Plotin, Diss. phil. Marburg 1962.
Dell, Th. Chr.: Fiducia Christianorum. Studien zur Eschatologie der frühkatholischen Väter, Diss. theol. Heidelberg 1959.
Dibelius, O.: Studien zur Geschichte der Valentinianer, ZNW 9 (1908) S. 230—247; 329—340.
Diekamp, F.: Die Gotteslehre des Hl. Gregor von Nyssa. Teil I, Münster 1896.
— Die Wahl Gregors von Nyssa zum Metropoliten von Sebaste im Jahre 380, ThQ 90 (1908) S. 384—401.
— Literargeschichtliches zur Eunomianischen Kontroverse, Byz. Z. 18 (1909) S. 1—13.
Diès, A.: Philebos. Platon, œuvres complètes. Tome IX, 2 Texte établi et traduit, Paris 1949.
Dörrie, H.: Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus. Sources de Plotin. Entretiens sur l'antiquité classique, Tome V, S. 193—241, Vandoeuvre 1960.
Edsman, C.-M.: Schöpferwille und Geburt, ZNW 38 (1939) S. 11—44.
Elert, W.: Der Ausgang der altkirchlichen Christologie, Berlin 1957.
Faye, E. de: Origène. Sa vie, son œuvre, sa pensée, 3 Bde., Paris 1923—28.
— Les gnostiques et le gnosticisme. Etude critique des documents du gnosticisme chrétien, Paris 1925².
Festugière, A. J.: Contemplation et vie contemplative selon Platon, Paris 1950².
— La Révélation d'Hermès Trismégiste. Bd. IV, Le dieu inconnu et la gnose, Paris 1954².
Floeri, F.: Le sens de la «division des sexes» chez Grégoire de Nysse, RevSR 27 (1953) S. 105—111.
Förster, W.: Von Valentin zu Heracleon, Beihefte zur ZNW 7 (1928).
Frank, E.: Plato und die sog. Pythagoreer, Halle 1923.
Friedländer, P.: Platon III, Berlin 1960².
Gaith, J.: La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse, Etudes de Philosophie Médiévale 43 (Paris 1953).
Gandillac, M. de: La sagesse de Plotin, Paris 1952.
Goggin, Th. A.: The Times of Saint Gregory of Nyssa as Reflected in the Letters and the Contra Eunomium, Patristic Studies 79 (Washington 1947).
Gonzales, S.: La fórmula μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις en San Gregorio de Nisa, Analecta Gregoriana 21 (Rom 1939).
Goodenough, E. R.: By Light, Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism, New Haven 1935.
Grillmeier, A.: Das 'Skandalon Oecumenicum' des Nestorius, Scholastik 36 (1961) S. 321—356.
Gross, J.: La divinisation du chrétien chez les Pères grecs, Paris 1938.
Guillaumont, A.: Les 'KEPHALAIA GNOSTICA' d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens, Patristica Sorbonensia 5 (1962).

Guyot, H.: L'infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin, Paris 1906 (L'infinité divine).
Hackforth, R.: Plato's Examination of Pleasure. A Translation of the Philebos with Introduction and Commentary, Cambridge 1958.
Harnack, A.: Lehrbuch der Dogmengeschichte I + II, Leipzig 1931[5].
Hegel, G. W. F.: Wissenschaft der Logik, ed. G. Lasson, Leipzig 1934.
Heimsoeth, H.: Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters, Darmstadt 1958[4].
Henrici, G.: Die valentinianische Gnosis und die hl. Schrift, Berlin 1871.
Hilt, F.: Des hl. Gregors von Nyssa Lehre vom Menschen systematisch dargestellt, Köln 1890.
Hirschberger, J.: Geschichte der Philosophie I, Freiburg 1960[4].
Hoffmann, E.: Platonismus und Mystik im Altertum, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse, Jahrg. 1934/35, 2. Abhandlung (Heidelberg).
Holl, K.: Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern, Tübingen u. Leipzig 1904.
Horn, G.: L'Amour divin. Note sur le mot «Eros» dans S. Grégoire de Nysse, RAM 6 (1925) S. 378—389.
— Amour et Extase d'après Denys l'Aréopagite, RAM 6 (1925) S. 278—289.
— Le „Miroir", la „Nuée". Deux manières de voir Dieu d'après S. Grégoire de Nysse, RAM 8 (1927) S. 113—131.
Ivánka, E. von: Vom Platonismus zur Theorie der Mystik, Scholastik XI (1936) S. 136—195.
— Hellenistisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben, Wien 1948.
— Die neuplatonische Synthese. Ihre Bedeutung und ihre Elemente, Scholastik XX—XXIV (1949) S. 30—38.
— Der geistige Ort von περὶ ἀρχῶν zwischen dem Neuplatonismus, der Gnosis und der christlichen Rechtgläubigkeit, Scholastik 35 (1960) S. 481—502.
Jaeger, W.: Aristotle. Fundamentals of the History of His Development, Oxford 1950[2].
— Die Theologie der frühgriechischen Denker, Stuttgart 1953.
— Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius, Leiden 1954.
Jaspers, K.: Die großen Philosophen I, München 1957.
Jonas, H.: Gnosis und spätantiker Geist. Bd. I. Die mythologische Gnosis, Göttingen 1954[2].
Kapp, E.: Greek Foundation of Traditional Logic, Columbia Studies in Philosophy 5 (New York 1942).
— Art.: Syllogistik, RE (Pauly-Wissowa) IV A, 1 Sp. 1046—67.
Keenan, M. E.: De Professione and De Perfectione. A Study of the Ascetical Doctrine of Saint Gregory of Nyssa. Dumbarton Oaks Papers (DOP) 5 (1950) S. 169—207.
Kerr, H. T.: The First Systematic Theologian, Origen of Alexandria, Princeton 1958.
Koch, Hal: Pronoia und Paideusis. Arbeiten zur Kirchengeschichte 22 (1932).
Koch, Hugo: Das mystische Schauen beim Hl. Gregor von Nyssa, ThQ 80 (1898) S. 397—432.
Kraus, W.: Das Wesen des Unendlichen bei Anaximander, Rhein. Museum für Philologie NF 93 (1950) S. 364—379.
Kristeller, P. O.: Der Begriff der Seele in der Ethik Plotins, Tübingen 1929 (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte).
Krüger, G.: Einsicht und Leidenschaft, Frankfurt 1948[2].
Langerbeck, H.: The Philosophy of Ammonius Saccas, Journal of Hellenistic Studies (JHSt) 77 (1957) S. 67—74.

— Zur Interpretation Gregors von Nyssa, ThLZ 82 (1957) Sp. 82—90.
Lefherz, F.: Studien zu Gregor von Nazianz, (Diss. phil.) Bonn 1958.
Leisegang, H.: Art. Philon von Alexandrien, RE (Pauly-Wissowa) XX, 1, Sp. 1—50.
— Die Gnosis, Stuttgart 1955[4].
Leo, F.: Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form, Leipzig 1901.
Lewy, H.: Sobria Ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik. Beihefte zur ZNW 9 (1929).
Leys, R.: L'Image de Dieu chez S. Grégoire de Nysse. Museum Lessianum. Section théologique 49 (Paris 1951).
— La théologie spirituelle de Grégoire de Nysse, Studia Patristica II (= TU 64) Berlin 1957, S. 495—511.
Lieske, A.: Die Theologie der Christusmystik Gregors von Nyssa, ZKTh 70 (1948) S. 49—93, 129—168, 315—340.
Lipsius, R. A.: Valentinus und seine Schule, Jahrbücher für protestantische Theologie 13 (1887) S. 585—680.
Loofs, F.: Art. Gregor von Nyssa, Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche Bd. 7, 146—153.
— Rezension über E. de Faye, Gnostiques et Gnosticisme, Paris 1925[2] in ThLZ 51 (1926) Sp. 361—368.
— Theophilus von Antiochien und die anderen theologischen Quellen bei Irenäus, TU 46,2 (1930).
Lukasiewicz, J.: Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic, Oxford 1951.
Maier, H.: Die Syllogistik des Aristoteles, Leipzig 1936.
Merki, H.: Ὁμοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa. Paradosis VII (1952).
Mersch, E.: Le corps mystique du Christ. Etudes de théologie historique. Tome I: Doctrine de l'Ecriture et de la tradition grecque. Museum Lessianum. Section théologique 28 (Louvain 1933).
Meulen, Jan van der: Aristoteles. Die Mitte in seinem Denken, Meisenheim-Glan 1951.
Meyer, W.: Die Gotteslehre des Gregor von Nyssa. Eine philosophische Studie aus der Zeit der Patristik, (Diss. phil.) Jena-Halle 1894.
Mondolfo, R.: L'infinito nel pensiero dell'antichità classica, Firenze 1956[2] (L'infinito).
Mugler, Ch.: Platon et la recherche mathématique de son époque, Straßburg-Zürich 1948
Müller, K.: Beiträge zum Verständnis der valentinianischen Gnosis, Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-Hist. Klasse 1920, S. 179—242.
Natorp, P.: Platos Ideenlehre, Leipzig 1902.
Nilsson, M. P.: Geschichte der griechischen Religion Bd. 2, Handbuch der Altertumswissenschaft V, 2,2 (1950).
Osborn, E. F.: The Philosophy of Clement of Alexandria, Texts and Studies, N. S. III (Cambridge 1957).
Pannenberg, W.: Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie, ZKG 70 (1959) S. 1—45.
Patzig, G.: Die aristotelische Syllogistik. Logisch-philologische Untersuchungen über das Buch A der „Ersten Analytiken". Abhandl. d. Akad. d. Wiss. Göttingen. Phil.-Hist. Klasse III, 42 (Göttingen 1959).
Pellegrino, M.: Il Platonismo di San Gregorio Nisseno nel dialogo „Intorno all'anima e alla risurrezione", Rivista di Filosofia Neo-Scolastica 30 (1938) S. 437—474.
Plagnieux, J.: S. Grégoire de Nazianze Théologien, Etudes de Science Religieuse 7 (Paris 1951).
Prantl, C.: Geschichte der Logik im Abendlande I, Wien 1855.
Prestige, G. L.: God in Patristic Thought, London 1956[2].

Quasten, J.: Patrology, vol. I—III, Utrecht-Antwerpen 1950—1960.
Quispel, G.: The Original Doctrine of Valentine, Vigiliae Christianae 1 (1947) S. 43—73.
— Gnosis als Weltreligion, Zürich 1951.
Rehm, B.: Zur Entstehung der pseudoklementinischen Schriften, ZNW 37 (1938) S. 77—184.
— Artikel 'Clementinen' im Reallexikon für Antike und Christentum Bd. III, Sp. 197—206.
Ross, W. D.: Aristotle's Physics, Oxford 1936.
— Plato's Theory of Ideas, Oxford 1953².
— Aristotle's Prior and Posterior Analytics. A Revised Text with Introduction and Commentary, Oxford 1949.
Sagnard, F.: La gnose valentinienne et le témoignage de S. Irénée, Etudes de Philosophie Médiévale 36 (Paris 1947).
Schmidt, C.: Gnostische Schriften in koptischer Sprache, TU 8 (1892).
— Plotins Stellung zum Gnosticismus und zum kirchlichen Christentum, TU 5, 4 (1900).
Schramm, M.: Rezension von R. Mondolfo, L'infinito: Gnomon 32 (1960) S. 277f.
Schwane, F.: Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit, Freiburg 1892².
Schwarz, E.: Zur Kirchengeschichte des 4. Jahrhunderts, Ges. Schriften Bd. 4, Berlin 1960, S. 1—110.
Schwyzer, H.-R.: Art. Plotin, RE (Pauly-Wissowa) XXI, 1, Sp. 471—592.
Sinko, Th.: De Traditione orationum Gregorii Nazianzeni I, Melemata Patristica II, Cracoviae 1917.
Solmsen, F.: Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik, Neue philologische Untersuchungen ed. W. Jaeger, Heft 4, Berlin 1929.
— Aristotle's System of the Physical World. A Comparison with His Predecessors. Cornell Studies in Classical Philology, vol. XXXIII (1960).
— Misplaced Passages at the End of Aristotle's Physics, American Journal of Philology 82,3 (1961) S. 270—282.
Stallmach, J.: Dynamis und Energeia, Monographien zur philosophischen Forschung, begründet von G. Schischkoff, Bd. 21 (1959).
Stenzel, J.: Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles, Leipzig-Berlin 1931² (Studien).
— Zahl und Gestalt, Leipzig-Berlin 1933² (Zahl).
— Metaphysik des Altertums, Handbuch der Philosophie, München-Berlin 1931 (Metaphysik).
Theiler, W.: Die Vorbereitung des Neuplatonismus, Problemata 1, Berlin 1930.
— Plotin zwischen Plato und Stoa: Sources de Plotin, Entretiens sur l'antiquité classique, Tome V, S. 63—103, Vandœuvre 1960.
Tumarkin, A.: Der Begriff des Apeiron in der griechischen Philosophie, Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft, vol. III (Basel 1943) S. 55—71.
Überweg-Prächter, Philosophie des Altertums, Berlin 1926¹².
Vandenbusschen, E.: La part de la dialectique dans la théologie d'Eunomius «de technologue», RHE 40 (1944/45) S. 47—72.
Voigtländer, H.: Die Lust und das Gute bei Platon, (Diss. phil.) Frankfurt/M., 1960.
Völker, W.: Das Vollkommenheitsideal des Origenes, Beiträge zur historischen Theologie 7 (Tübingen 1931).
— Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien, TU 49,1 (Leipzig 1938).
— Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus, TU 57 (Leipzig 1952).
— Gregor von Nyssa als Mystiker, Wiesbaden 1955 (Gregor von Nyssa).
— Zur Gotteslehre Gregors von Nyssa, Vigiliae Christianae 9 (1955) S. 103—128.
Volkmann-Schluck, K. H.: Plotin als Interpret der Ontologie Platos, Philosophische Abhandlungen Bd. X, Frankfurt 1957².

— Zur Interpretation Gregors von Nyssa, ThLZ 82 (1957) Sp. 82—90.
Lefherz, F.: Studien zu Gregor von Nazianz, (Diss. phil.) Bonn 1958.
Leisegang, H.: Art. Philon von Alexandrien, RE (Pauly-Wissowa) XX, 1, Sp. 1—50.
— Die Gnosis, Stuttgart 1955⁴.
Leo, F.: Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form, Leipzig 1901.
Lewy, H.: Sobria Ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik. Beihefte zur ZNW 9 (1929).
Leys, R.: L'Image de Dieu chez S. Grégoire de Nysse. Museum Lessianum. Section théologique 49 (Paris 1951).
— La théologie spirituelle de Grégoire de Nysse, Studia Patristica II (= TU 64) Berlin 1957, S. 495—511.
Lieske, A.: Die Theologie der Christusmystik Gregors von Nyssa, ZKTh 70 (1948) S. 49—93, 129—168, 315—340.
Lipsius, R. A.: Valentinus und seine Schule, Jahrbücher für protestantische Theologie 13 (1887) S. 585—680.
Loofs, F.: Art. Gregor von Nyssa, Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche Bd. 7, 146—153.
— Rezension über E. de Faye, Gnostiques et Gnosticisme, Paris 1925² in ThLZ 51 (1926) Sp. 361—368.
— Theophilus von Antiochien und die anderen theologischen Quellen bei Irenäus, TU 46,2 (1930).
Lukasiewicz, J.: Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Logic, Oxford 1951.
Maier, H.: Die Syllogistik des Aristoteles, Leipzig 1936.
Merki, H.: Ὁμοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa. Paradosis VII (1952).
Mersch, E.: Le corps mystique du Christ. Etudes de théologie historique. Tome I: Doctrine de l'Ecriture et de la tradition grecque. Museum Lessianum. Section théologique 28 (Louvain 1933).
Meulen, Jan van der: Aristoteles. Die Mitte in seinem Denken, Meisenheim-Glan 1951.
Meyer, W.: Die Gotteslehre des Gregor von Nyssa. Eine philosophische Studie aus der Zeit der Patristik, (Diss. phil.) Jena-Halle 1894.
Mondolfo, R.: L'infinito nel pensiero dell'antichità classica, Firenze 1956² (L'infinito).
Mugler, Ch.: Platon et la recherche mathématique de son époque, Straßburg-Zürich 1948
Müller, K.: Beiträge zum Verständnis der valentinianischen Gnosis, Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-Hist. Klasse 1920, S. 179—242.
Natorp, P.: Platos Ideenlehre, Leipzig 1902.
Nilsson, M. P.: Geschichte der griechischen Religion Bd. 2, Handbuch der Altertumswissenschaft V, 2,2 (1950).
Osborn, E. F.: The Philosophy of Clement of Alexandria, Texts and Studies, N.S. III (Cambridge 1957).
Pannenberg, W.: Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie, ZKG 70 (1959) S. 1—45.
Patzig, G.: Die aristotelische Syllogistik. Logisch-philologische Untersuchungen über das Buch A der „Ersten Analytiken". Abhandl. d. Akad. d. Wiss. Göttingen. Phil.-Hist. Klasse III, 42 (Göttingen 1959).
Pellegrino, M.: Il Platonismo di San Gregorio Nisseno nel dialogo „Intorno all'anima e alla risurrezione", Rivista di Filosofia Neo-Scolastica 30 (1938) S. 437—474.
Plagnieux, J.: S. Grégoire de Nazianze Théologien, Etudes de Science Religieuse 7 (Paris 1951).
Prantl, C.: Geschichte der Logik im Abendlande I, Wien 1855.
Prestige, G. L.: God in Patristic Thought, London 1956².

Quasten, J.: Patrology, vol. I—III, Utrecht-Antwerpen 1950—1960.
Quispel, G.: The Original Doctrine of Valentine, Vigiliae Christianae 1 (1947) S. 43—73.
— Gnosis als Weltreligion, Zürich 1951.
Rehm, B.: Zur Entstehung der pseudoklementinischen Schriften, ZNW 37 (1938) S. 77—184.
— Artikel 'Clementinen' im Reallexikon für Antike und Christentum Bd. III, Sp. 197—206.
Ross, W. D.: Aristotle's Physics, Oxford 1936.
— Plato's Theory of Ideas, Oxford 1953².
— Aristotle's Prior and Posterior Analytics. A Revised Text with Introduction and Commentary, Oxford 1949.
Sagnard, F.: La gnose valentinienne et le témoignage de S. Irénée, Etudes de Philosophie Médiévale 36 (Paris 1947).
Schmidt, C.: Gnostische Schriften in koptischer Sprache, TU 8 (1892).
— Plotins Stellung zum Gnosticismus und zum kirchlichen Christentum, TU 5, 4 (1900).
Schramm, M.: Rezension von R. Mondolfo, L'infinito: Gnomon 32 (1960) S. 277f.
Schwane, F.: Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit, Freiburg 1892².
Schwarz, E.: Zur Kirchengeschichte des 4. Jahrhunderts, Ges. Schriften Bd. 4, Berlin 1960, S. 1—110.
Schwyzer, H.-R.: Art. Plotin, RE (Pauly-Wissowa) XXI, 1, Sp. 471—592.
Sinko, Th.: De Traditione orationum Gregorii Nazianzeni I, Melemata Patristica II, Cracoviae 1917.
Solmsen, F.: Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik, Neue philologische Untersuchungen ed. W. Jaeger, Heft 4, Berlin 1929.
— Aristotle's System of the Physical World. A Comparison with His Predecessors. Cornell Studies in Classical Philology, vol. XXXIII (1960).
— Misplaced Passages at the End of Aristotle's Physics, American Journal of Philology 82, 3 (1961) S. 270—282.
Stallmach, J.: Dynamis und Energeia, Monographien zur philosophischen Forschung, begründet von G. Schischkoff, Bd. 21 (1959).
Stenzel, J.: Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles, Leipzig-Berlin 1931² (Studien).
— Zahl und Gestalt, Leipzig-Berlin 1933² (Zahl).
— Metaphysik des Altertums, Handbuch der Philosophie, München-Berlin 1931 (Metaphysik).
Theiler, W.: Die Vorbereitung des Neuplatonismus, Problemata 1, Berlin 1930.
— Plotin zwischen Plato und Stoa: Sources de Plotin, Entretiens sur l'antiquité classique, Tome V, S. 63—103, Vandœuvre 1960.
Tumarkin, A.: Der Begriff des Apeiron in der griechischen Philosophie, Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft, vol. III (Basel 1943) S. 55—71.
Überweg-Prächter, Philosophie des Altertums, Berlin 1926¹².
Vandenbusschen, E.: La part de la dialectique dans la théologie d'Eunomius «de technologue», RHE 40 (1944/45) S. 47—72.
Voigtländer, H.: Die Lust und das Gute bei Platon, (Diss. phil.) Frankfurt/M., 1960.
Völker, W.: Das Vollkommenheitsideal des Origenes, Beiträge zur historischen Theologie 7 (Tübingen 1931).
— Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien, TU 49, 1 (Leipzig 1938).
— Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus, TU 57 (Leipzig 1952).
— Gregor von Nyssa als Mystiker, Wiesbaden 1955 (Gregor von Nyssa).
— Zur Gotteslehre Gregors von Nyssa, Vigiliae Christianae 9 (1955) S. 103—128.
Volkmann-Schluck, K. H.: Plotin als Interpret der Ontologie Platos, Philosophische Abhandlungen Bd. X, Frankfurt 1957².

Vollert, W.: Hat Gregor von Nyssa die paulinische Eschatologie verändert? ThB 14 (1935) Sp. 106—112.
Walzer, R.: Galen on Jews and Christians, Oxford 1949.
Weber, K.O.: Origenes der Neuplatoniker, Zetemata 27 (München 1961).
Weigl, E.: Die Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites, Münchener Studien zur historischen Theologie Heft 4 (1925).
Weiswurm, A.A.: The Nature of Human Knowledge according to Saint Gregory of Nyssa, The Catholic University of America. Philosophical Studies vol. CXXXVI (Washington 1952).
Wilckens, U.: Weisheit und Torheit. Beiträge zur historischen Theologie 26 (Tübingen 1959).
Wilpert, P.: Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre, Regensburg 1949.
Witt, R. E.: Albinus and the History of Middle Platonism, Cambridge 1937.
Wolfson, H. A.: Philo I und II, Cambridge (Mass.) 1948[2].
— Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides, Harvard Theological Review 50 (1957) S. 145—156.
Zaehner, R. C.: Zurvan. A Zoroastrian Dilemma, Oxford 1955.
Zeller, E.: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Leipzig, Bd. I 1920—22[6]; Bd. II,1 1922[5]; Bd. II,2 1921[4]; Bd. III 1923[5].

Einleitung

1. Der Stand der Forschung

Die göttliche Unendlichkeit — in diesem Begriff faßt Gregor von Nyssa das zusammen, womit er das theologische Denken Platons und Aristoteles' zu überwinden hofft. Die göttliche Unendlichkeit — nur dieser Begriff eignet sich dazu, das Netz zu zerreißen, welches die allmächtige Vernunft (νοῦς) über Gott geworfen hatte. Durch die Vernunft vermag sich der Mensch nach Platon und Aristoteles zu Gott zu erheben, ja, durch die Vernunft hat der Mensch Anteil am Göttlichen. Ihre Gesetze gelten für Gott und Mensch. Alles, was an sich selbst sinnvoll, alles, was an sich selbst zweckvoll, was an sich selbst vollkommen sein soll, muß die Vernunft bestimmen und auch begrenzen können. Das Unendliche dagegen läßt sich seinem Begriff nach nicht von der Vernunft einfangen. Es sperrt sich gegen die Gesetze der Vernunft. Deswegen scheidet es auch aus dem Bereich dessen aus, was vollkommen ist. Dem Unendlichen fehlt immer noch etwas, nämlich daß es bestimmt wird und auf diese Weise Gestalt gewinnt.

Wir behaupten also, daß Gregor von Nyssa die Allherrschaft der Vernunft durchbrochen habe. Platon und Aristoteles sowie ihre Tradition bis hin zu Origenes, der doch dem Denken der griechischen Kirche für zwei Jahrhunderte die Richtung gewiesen hatte, standen gegen Gregor. Wenn die Behauptung, um deren Nachweis sich meine Arbeit bemüht, stimmt, daß Gregor durch die Unendlichkeit Gottes die schwache Stelle der Theologie der Philosophen der griechischen Klassik getroffen hat, dann gebührt ihm ein Ehrenplatz unter den Kirchenvätern!

Verwundert fragt man sich, warum die Leistung Gregors nicht längst genügend anerkannt wurde. An Monographien, die seinen Gottesbegriff untersuchen, fehlt es nicht. Aber nirgends wird Gregor von daher beurteilt, daß er die Unendlichkeit als neuen Gottesbegriff eingeführt hat, und zwar gegen die griechische und die von ihr beeinflußte christliche Theologie. Der Mangel kann nur so erklärt werden, daß man Gregors Denken nicht grundsätzlich genug der griechischen Philosophie gegenübergestellt hat. Denn nur so hätte ja der Gegensatz entdeckt und die eigentliche Leistung gewürdigt werden können.

Wir gehen die bedeutendsten Werke über Gregor von Nyssa durch und achten darauf, in welchem Verhältnis er zur griechischen Philosophie gesehen wird und wie daraus seine Beurteilung folgt.

a) W. Meyer steht mit seiner Darstellung „Die Gotteslehre des Gregor von Nyssa. Eine philosophische Studie aus der Zeit der Patristik" (Diss. phil. Jena 1894) der hier gestellten Aufgabe am nächsten.

Er hat erkannt, daß die Unendlichkeit das Wesen der Gottesidee Gregors von Nyssa ausdrückt. Meyer begründet seine Aussage, daß die Unendlichkeit Gottes Wesen sinnvoll umschreibe, dadurch, daß er bei Gregor das neuplatonische Streben wiedererkennt, welches die „metaphysische Einheit des Menschen mit Gott fordere und suche" (S. 11). Gregor hat nach Meyers Darstellung diese Einheit im Begriff des Unendlichen gefunden. „Für diese spekulative Fassung der Gottesidee ist aber für Gregor kein Begriff von so großem Einfluß gewesen wie der des *Unendlichen*" (S. 14). So wird der erste Teil seiner Dissertation unter dieses Thema gestellt.

Gegenüber dem Neuplatonismus fordere die christliche Religion die moralische Einheit mit Gott (S. 11), und dementsprechend verlange sie statt eines spekulativen ein persönlich ethisches Gottesbild. Damit ist das Thema des zweiten Teiles angegeben. Gregor verbinde beides miteinander, indem er als Philosoph „dem Menschengeist die Fähigkeit zuspricht, das Unendliche zu ergreifen" (S. 34) und als Christ „die moralische Aufgabe, die Reinheit der Gesinnung, die sittliche Läuterung" betone (S. 33). Letztlich aber stehe beides bei ihm nebeneinander, ohne daß er merke, daß es sich gegenseitig ausschließt (S. 37f.).

Das ungünstige Licht, in welches eine solche Unausgeglichenheit des Denkens Gregor bringt, ist jedoch offensichtlich durch ein Vorurteil bedingt. Meyer hat unter dem Einfluß der liberalen Theologie das Verhältnis von Philosophie und Christentum falsch charakterisiert. Denn schon Platon hatte gefordert, dem Bösen zu entfliehen. Diese Flucht ist der Versuch der Angleichung an Gott. Sie kann nur gelingen, wenn sie mit der rechten Einsicht in das Wesen der Dinge verbunden ist (Theaet. 176 ab)[1]. Die Philosophie hat also selbst den Zusammenhang von Ethik und Erkenntnis gesetzt. Sollte sich die Christlichkeit Gregors von diesem Zug des Platonismus abheben, so müßte sie bestreiten, daß ethisches Verhalten Erkenntnis voraussetzt. Das müßte Meyer aber erst nachweisen. Gänzlich übersehen hat Meyer, daß es ausgeschlossen ist, das Unendliche zu ergreifen, wenn man wie Gregor die Gesetze der aristotelischen Logik anerkennt.

b) Gegen das Ergebnis Meyers, daß Gregor von Nyssa Ontologie und Ethik als zwei verschiedene Gebiete unabhängig voneinander gedacht habe, versucht F. Diekamp, „Die Gotteslehre des heiligen Gregor von Nyssa", Teil I, Münster 1896, die Einheitlichkeit der Gedankenfüh-

---

[1] Cf. H. Merki, Ὁμοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa, Paradosis VII (1952) S. 3f.

rung Gregors zu erweisen. Die Behauptung Meyers, daß Gregor den Begriff des unendlichen Gottes als Philosoph gebildet habe, geht in der Verteidigung des Kirchenvaters leider verloren.

Diekamp stellt die in den Texten einfach nicht zu übersehende Unendlichkeit Gottes stark in den Vordergrund; er behandelt sie nach dem Sein Gottes mit der Vollkommenheit zusammen. „Der Begriff des reinen und durch sich existierenden Seins hat die weiteren Bestimmungen der höchsten Vollkommenheit und Unendlichkeit im Gefolge" (S. 204). Vollkommenheit und Unendlichkeit sind nach Diekamp Wechselbegriffe; er sieht in ihnen keinen Unterschied. Da ihm als katholischem Theologen die Unendlichkeit eine geläufige Eigenschaft Gottes ist, bemerkt er nicht, daß ein Denker der griechisch-philosophischen Tradition keineswegs selbstverständlich das Unendliche vollkommen nennt.

„Während nun zur Wesenheit eines Geschöpfes stets nur ein bestimmtes Maß von Vorzügen gehört, und ihre Vollkommenheit daher eine partikuläre ist, besagt die göttliche τελειότης den Inbegriff aller gottgeziemenden Eigenschaften, alles Guten und Schönen in der denkbar höchsten Vollendung, ohne Maß und ohne Ende (ἐν τῇ ἀπειρίᾳ)" (S. 204).

„Bald bedient sich Gregor des Wortes τέλειον, bald des Wortes ἄπειρον zur Bezeichnung der absoluten Vollendung des göttlichen Wesens." „Eine genaue Unterscheidung beider Termini ist bei Gregor nicht zu erkennen, noch weniger die scharfe Antithese zwischen der ontologischen Unendlichkeit und der moralischen Vollkommenheit, von welcher Meyer (S. 17) spricht" (S. 204 Anm. 5).

In seiner Kritik an Meyer hat Diekamp recht. Spekulation und Ethik lassen sich nicht auf Christentum und Philosophie verteilen. Aber er übersieht, daß Meyer nicht ganz grundlos Gregors Unendlichkeitsbegriff auf die Philosophie bezog — obwohl sich sein Vergleich mit der neuplatonischen Philosophie nicht wird halten lassen. „Unendlich" ist für Gregor nicht die hierarchische Spitze der Vollkommenheit; das muß gegen Diekamp gesagt werden. Sondern das Unendliche ist vom Endlichen durch einen radikalen Bruch getrennt, der sich durch stufenweise Annäherung nicht aufheben läßt.

Ebenso wird an der Art, wie Diekamp die Unveränderlichkeit Gottes bespricht, deutlich, daß er nicht erfaßt hat, in welch engem Zusammenhang mit der Philosophie Gregor steht. „Diese Eigenschaft ist auch die notwendige Folge der Unendlichkeit und der höchsten Vollendung im Guten" (S. 216). Genau umgekehrt! Die Unveränderlichkeit zählt schon in der griechischen Philosophie zum festen Bestand der Gottesvorstellung. Daran knüpft Gregor an, um aus ihr die Unendlichkeit zu begründen (s. u. S. 118ff.).

Weil Diekamp die Philosophie für die Beurteilung Gregors grundsätzlich ausklammert, sieht er ihn falsch. Das „Verfahren" Gregors gegenüber

der Philosophie sei „eklektisch", nicht jedoch sei seine religiöse Philosophie ein „Eklektizismus". „Denn er brauchte sich aus den verschiedenen Systemen nicht erst die Wahrheit zusammenzusuchen, sondern er besaß sie von vornherein in seiner christlichen Überzeugung. Aber zur wissenschaftlichen Begründung und Ausgestaltung der letzteren bediente er sich der Wahrheit, die er in anderen Lehren fand" (S. 33).

Kann man die Wahrheit besitzen, ohne sie zu begründen und ihr System auszuführen?

c) Unberührt von der Tatsache, daß Meyer und Diekamp die Unendlichkeit Gottes deutlich unterstreichen, geht J. Bayer, „Gregors von Nyssa Gottesbegriff", Diss. phil. Gießen 1935, vor. Er will erweisen, daß Gregor von Nyssa nicht „ontologisch scholastisch" denkt, sondern „existentiell". Damit ist gemeint, daß die Gottesanschauung Gregors in der Anthropologie verwurzelt sei (S. 7f.). Bayer verweist auf ein ursprüngliches Wissen des Menschen von Gott (S. 11), auf das „Ahnungsvermögen" um die Tatsache seines Existierens (S. 10).

Statt der Unendlichkeit ist nach Bayer „Unerkennbarkeit" das Stichwort für Gregors spekulative Fassung der Gottesidee. Gregor sei zu ihr von Plotin angeregt, meint Bayer (S. 48), obwohl er doch sehr schön aufgezeigt hat, daß Gregor sich sehr eng mit Philo von Alexandrien berührt (S. 47). Die Christen, d. h. in diesem Falle Gregor von Nyssa, hätten zwar die Gründe der Griechen für die Unerkennbarkeit Gottes übernommen, sie aber einem Ursprünglichen eingegliedert: „Ihrem menschlichen Kreaturbewußtsein Gott gegenüber" (S. 48).

Inwiefern sich Gregor von der allgemeinen negativen Theologie unterscheidet und daß Gott unendlich ist, kommt nirgends zur Sprache. Die Arbeit Bayers verwechselt überdies existentiell mit gefühlsmäßig. Vgl. bes. S. 36.

d) Neuen Boden betreten wir in W. Völkers Aufsatz „Zur Gotteslehre Gregors von Nyssa", Vigiliae Christianae 9 (1955) S. 103—128 (= Gregor S. 30ff.). Er gibt eine sehr reichhaltige Stellensammlung zum Problem, trägt aber außer einer Aufzählung der einzelnen Lehrstücke Gregors nichts zum Thema bei. Einen Zusammenhang zwischen den diffusen Gottesprädikaten aufzuspüren, unternimmt Völker nicht. Er sieht in ihnen lediglich Einflüsse der verschiedenen griechischen Philosophenschulen, die im Einzelnen nicht einmal gründlich unterschieden werden. Sie können einfach zur Kenntnis genommen werden. Denn der Zusammenhalt der Theologie selbst sei dadurch gewährleistet, daß Gregor aus einem gewissen Frömmigkeitsgefühl heraus spekulative Aussagen mache (S. 104 = Gregor S. 31). Das eigentliche Herzstück sei eine erlebte Mystik, die er systematisch dargestellt habe.

Das Gesagte schließt nicht aus, daß Völker ausgezeichnete Einzelbeobachtungen am Text macht, die eine souveräne Kenntnis der Schriften

Gregors erkennen lassen. So charakterisiert er seinen Autor unvergleichlich gut, wenn er schreibt: „Es entspricht seiner (scil. Gregors) Eigenart, möglichst alle Aussagen spekulativ zu unterbauen. Der ihm so wichtige Gedanke der προκοπή, des fortgesetzten Sich-nach-vorne-Ausstrekkens, wird z. B. durch die Tatsache von Gottes Unendlichkeit begründet." (Gregor S. 293). Jedoch, das „z. B." läßt aufhorchen. Der Gedanke des endlosen Fortschrittes wird sich in unserer Darstellung als die wichtigste Folgerung aus der Unendlichkeit Gottes erweisen; für Völker ist er nur ein Beispiel für Gregors „Freude am Spekulativen". Man hätte erwarten können, daß eine solche Einsicht der Darstellung der Theologie Gregors die Richtung wies. Aber nach Völker bilden ja alle spekulativen Aussagen nur die Oberfläche der Gedanken des Kirchenvaters. „Zugleich soll es uns aber deutlich werden, daß hierbei nicht allein eine Freude an denkerischer Kraft maßgebend war, sondern daß die äußerlich in Erscheinung tretende theoretische Haltung nur die Oberfläche bildet, während in der Tiefe bestimmte Anliegen der Frömmigkeit ausschlaggebend waren" (Gregor S. 36). Eine solche frömmigkeitsgeschichtliche Betrachtungsweise muß Gregor Gewalt antun; denn die Texte belegen nicht von sich aus, daß Gregors eigentliche Leistung hinter den spekulativen Aussagen liegt. Das werden die kritischen Anmerkungen im Einzelnen zeigen müssen.

e) Tiefer als Völker sind H. U. von Balthasar, „Présence et Pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse", Paris 1942, und J. Daniélou (s. unter f) in das Wesen der Frömmigkeit Gregors eingedrungen. Gemeinsam ist ihnen allen, daß sie Gregor als Mystiker charakterisieren. Sie folgen dabei wohl einer Anregung von H. Koch[1].

Balthasars Anliegen ist zwar, die Relevanz des Kirchenvaters für das gegenwärtige Denken aufzuzeigen. Deswegen ist das Buch stark philosophisch ausgerichtet. Aber vom Boden der Existenzphilosophie kann man die Relevanz der ontologisch bestimmten griechischen Philosophie nicht hinreichend zeigen. Abgesehen davon, daß Balthasar nicht um die grundlegende Bedeutung des Begriffes πέρας in der antiken Philosophie zu wissen scheint — er übersetzt es mit „finitude" (S. 9) —, verfehlt er auch an anderen Stellen den wahren Begründungszusammenhang. Die Erklärung für das Geschehen, daß bei Gregor das Gesehene immer überstiegen wird, lautet dann: „D'une part en effet, la «vraie vue» du désir se traduit immédiatement (en tant que «vue») en une représentation à dépasser, de sorte que chaque commencement engendre un nouveau commencement" (S. 71 f.). Eine „Schau des Begehrens", nicht eine Schau Gottes! Das

[1] Das mystische Schauen beim Hl. Gregor von Nyssa, ThQ 80 (1898) S. 397—432, soll gegen Diekamp die Abhängigkeit der Mystik Gregors von der philonischen und neuplatonischen Mystik zeigen. Dadurch will Koch beweisen, daß das mystische Schauen auch bei Gregor die unmittelbare Intuition einschließe, was Diekamp (Die Gotteslehre S. 101 ff.) auf Grund des Textbefundes abgelehnt hatte.

menschliche Begehren, Gott zu schauen, wird transzendiert; es soll den Gottesbegriff des objektiven Denkens ersetzen. „De l'autre, puisque cet objet à dépasser n'est pas un objet matériel, mais l'objectivation même du désir spirituel, le désir ne peut jamais être sujet au dégout, mais doit s'enflammer de plus en plus . . ." (S. 72).

Der „Gegenstand", der geschaut wird, müßte jedoch Gott sein, ein Gott, der das menschliche Begehren erst erregt. Will man dann daran festhalten, daß das Begehren zu Gott aufsteigt, ohne je zur Ruhe zu kommen, so muß man einen Gottesbegriff voraussetzen, der die selbstgenügsame Schau ausschließt. Es geht also um einen Gottesbegriff und damit um das Denken! Dem Denken wird die Aufgabe gestellt, sich selbst immer wieder zu überholen. Man kann dann nicht mehr die Bewegung in der Liebe aufgehen lassen und die Liebe an die Stelle des Denkens setzen. „Er (scil. Gregor) will nicht «denken», sondern «lieben»" („Der versiegelte Quell", Einsiedeln 1954², S. 11).

Hier liegt das für die gegenwärtige Gregorinterpretation typische Phänomen vor, daß man seine Mystik als eine dem Denken überlegene Stufe wertet. Gregor wird so zum Vertreter der negativen Theologie, der seine spekulative Fähigkeit für die Nichterkennbarkeit Gottes aufwendet und dann darüber hinaus nach neuen Wegen der Vereinigung mit Gott sucht.

f) J. Daniélou, „Platonisme et Théologie Mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de S. Grégoire de Nyssa", Paris 1954², läßt die dogmatische Theologie ganz außer Betracht (cf. z.B. S. 140). Darin zeigt er sich konsequenter als Völker. Letzterer hatte Gregors spekulatives Bemühen zwar gesehen und auch teilweise in seine Darstellung einbezogen. Aber bei seiner Beurteilung läßt er diesen Teil seiner Ausführungen wieder unberücksichtigt. Mystik, welche das Denken als niedrigere Stufe der Gotteserfahrung hinter sich läßt, ist das Stichwort.

Etwas überspitzt formuliert hat Gregor in der Sicht von Daniélou die christliche Mystik begründet, indem er sich das Anschauungsmaterial für die Darlegung seiner Lehre aus einer neuplatonischen Gnosis entlieh. Daniélou im einzelnen, d. h. seine Behauptungen hinsichtlich der Übernahme von Bildern und Termini, zu kritisieren, kann der Verfasser nicht wagen, da er sich in die Geschichte der Gnosis noch nicht genügend eingearbeitet hat. Dagegen muß gegen die Grundtendenz des Buches sehr wohl ein schwerwiegender Einwand vorgetragen werden. Es gelingt nämlich Daniélou nicht, glaubhaft zu machen, daß der Platonismus für die Mystik Gregors nur ein Akzidens sei. „La structure platonicienne est donc un accident ici. C'est la même pensée substantielle qui pourrait s'exprimer ailleurs en empruntant les cadres de la technique bouddhiste" (S. 9). „L'expérience mystique" (αἴσθησις τῆς παρουσίας) gibt es jedenfalls bei Gregor nicht ohne deutendes Verstehen. Und dieses Verstehen zeigt sich bei Gregor insbesondere auf den platonischen Begriff der Teil-

habe angewiesen, wie Daniélou allenthalben zugibt (passim, vgl. bes. S. 298 u. 302). Der ganze Gedanke der Teilhabe kann jedoch nicht von der platonischen Angleichung an Gott gelöst werden. Sicher ist es richtig, wenn Daniélou feststellt, daß die Teilhabe nicht auf eine dem Menschen innewohnende Wesensähnlichkeit mit Gott gegründet ist, sondern von Gregor interpretiert wurde als ein Werk der Gnade (S. 205). Aber man wird nicht umhinkönnen — und das sollte hier andeutet werden—, darin eine gewisse Umdeutung des platonischen Teilhabebegriffes zu sehen; die vorausgesetzte Struktur wird dadurch jedoch keineswegs zum Akzidens.

So bequem kann man sich der Frage nach dem Verhältnis des Christentums zur griechischen Philosophie nicht entledigen. Die Struktur, welche Daniélou nur als akzidentelle Voraussetzung anerkennt, bleibt damit doch wesentlicher Bestandteil des Systems. Würde man sie herausnehmen, so fiele das von Gregor Gemeinte in sich zusammen. Es würde der Begründungszusammenhang fehlen, der die Wahrheit als Wahrheit ausweist und bewährt. Was Gregor für seine Wahrheit ansah, hat er durch Gedanken begründet, von denen er erwartete, daß die platonisch-aristotelische Philosophie ihnen zustimmen würde. Gregor selbst läßt also nicht erkennen, daß er sich nur zufällig von der griechischen Philosophie abhängig weiß. Daraus ergibt sich für uns die Frage, was die griechische Philosophie dem Christentum so naherückt!

Daniélou sieht Gregor in starker Abhängigkeit von der alexandrinischen „Gnosis", insbesondere von der Dreistufenlehre, die durch die Proverbien, den Ecclesiastes und das Hohelied ihre Einteilung erhalten hat (cf. z.B. S. 22). Gregor sei es gelungen, den Intellektualismus des Origenes durch seine dritte Stufe der mystischen Erfahrung zu überwinden. Er habe die höchste Stufe des Origenes, die der Erkenntnis (γνῶσις), zur zweiten degradiert (S. 120). Hiergegen hat H. Crouzel mit Recht protestiert mit dem Hinweis, daß die Erkenntnis bei Origenes wahre Vereinigung bedeutet[1]. Trotzdem hat Daniélou richtig erkannt, daß Gregor sich mit Origenes über die Erkenntnis auseinandersetzt. Aber Gregor versucht nicht, den „Intellektualismus" des Origenes zu überwinden, wie auszuführen sein wird, sondern er bestreitet die Vereinigung mit Gott überhaupt!

2. *Das Ziel der Arbeit*

a) Bei Diekamp begegnete uns zum ersten Male innerhalb der Gregorinterpretationen die Behauptung, daß Gregors Gedanken sich von der

[1] Cf. H. Crouzel, Grégoire de Nysse, est-il le fondateur de la théologie mystique? RAM 33 (1957) S. 189—202 und Origène et la connaissance mystique. Museum Lessianum section théologique 56 (1961).

griechischen Tradition her verstehen ließen. Es schien deutlich zu sein, daß sich alle im engeren Sinne theologischen Aussagen Gregors mit der griechisch-philosophischen Tradition deckten. Wie sollte man da die Christlichkeit des Kirchenvaters herausfinden? Es schien also folgerichtig zu sein, wenn man seine spekulativen Gottesaussagen für seine Christlichkeit nicht beanspruchte und seine Christlichkeit statt dessen in der Haltung suchte, die dem Denken zugrunde lag.

Wir wollen aber gerade aus den spekulativen Gottesaussagen das christliche Denken Gregors erweisen. Dazu müssen erneut seine Gedanken der philosophischen Theologie gegenübergestellt werden. Denn wir meinen, daß die christliche Haltung sich auch in seinem Denken ausgedrückt haben muß — wenn sie zugrunde liegt. An den systematischen Erörterungen selbst wollen wir nachweisen, daß ihre eigentliche Intention christlich ist und nicht völlig mit der platonisch-aristotelischen Theologie übereinstimmt.

Die negative Theologie, die Platon begründet hat, hat ein Gottesprädikat niemals aufgenommen: das Unendliche. Bei Gregor von Nyssa findet sich dieses Gottesprädikat zum ersten Male in der Geschichte des philosophischen und christlichen Denkens. Wenn wir das so ungeschützt behaupten, dann meinen wir damit, daß Gregor von Nyssa als erster Denker die Unendlichkeit Gottes gegen die platonisch-aristotelische Philosophie beweist und in die Theologiegeschichte einführt. Auf den Gegensatz zur platonisch-aristotelischen Philosophie kommt es an. Denn Platon und Aristoteles haben schwerwiegende Gründe geltend gemacht, um das Unendliche aus der Gotteslehre auszuscheiden. Sie weisen das Unendliche dem Wesen der Materie zu. Wir werden die Gründe zu diesem Schritt bei Platon und Aristoteles je für sich untersuchen. Dabei wird sich ergeben, daß nicht Platon, sondern erst Aristoteles die Eigenart des Unendlichen in seiner logischen Tragweite erkannt hat.

b) Wie läßt es sich aber historisch rechtfertigen, daß Gregor von Nyssa unmittelbar mit Platon und Aristoteles verglichen wird?

H. Langerbeck hat in seiner Rezension über das Buch von Völker („Zur Interpretation Gregors von Nyssa", ThLZ 82 [1957] Sp. 86) darauf hingewiesen, daß Gregor von Nyssa nur zu verstehen sei, wenn man seine ständige Auseinandersetzung mit Origenes beachte. Die Theologie des Origenes gipfelt in dem Satz, daß Gott begrenzt sei (De princ. II,9,1). Dieser Satz ist später heftig verurteilt worden. Origenes begründet ihn mit dem Verweis auf die Unmöglichkeit, daß das Denken einen progressus in infinitum durchlaufen könne. Der progressus in infinitum aber ist nur von Aristoteles umfassend abgelehnt worden! Will Gregor ihn wieder in Geltung setzen, so muß er faktisch Aristoteles selbst widerlegen, ganz unabhängig davon, ob er Schriften des Aristoteles gekannt hat oder nicht. Langerbeck hat dann in seiner Edition des Hohenlied-

kommentares öfters Stellen aus der Logik des Aristoteles angeführt. Sie seien der eigentliche Angriffspunkt der Kritik Gregors.

Damit hat Langerbeck auf den Gedanken aufmerksam gemacht, von dem aus die griechische Vorstellung vom Apeiron abgelehnt wurde: Es handelt sich um eine Grundfrage der Logik und somit des Denkens überhaupt! Origenes wollte diese Position halten.

Die vorliegende Arbeit hat diese Anregungen aufgegriffen und sie zu der umfassenden Hypothese ausgebaut, daß Gregor von Nyssa durch seine eigene Systematik den Ansatz der platonisch-aristotelischen Theologie aufheben will. Wir fragen neu, wie das Wesen des Unendlichen in der griechischen Philosophie zu bestimmen sei und welchen Begriff vom unendlichen Gott Gregor dem entgegenzusetzen habe.

Origenes ist das historische Gegenüber gewesen. In der Auseinandersetzung mit ihm hat Gregor seinen Hohenliedkommentar geschrieben (cf. Prol. p. 13,3 sqq.). Aber indem er die origenistische Theologie ablehnt, trifft er auch die Grundlagen der klassischen Philosophie; die Einzelausführungen werden zeigen, daß Gregor bewußt die klassische Philosophie widerlegen möchte, weil er sie zu Recht hinter der Position des Origenes vermutet.

Wir können zwar nicht beweisen, daß Gregor die Logik des Aristoteles je gelesen oder daß sie ihm in irgendeiner Form der Überlieferung vorgelegen hat. Aber daß Origenes sie voraussetzt, steht fest. Daraus ergibt sich, daß Gregors Leistung nur dann gerecht beurteilt werden kann, wenn er mit Aristoteles selbst verglichen wird. Denn allein Aristoteles zeigt in originaler Größe, auf welchen Grundlagen das Denken ruht und warum es das Unendliche aus seinem Bereich ausschließt. Die Selbstbegründung des Denkens in der aristotelischen Logik ist aber die Basis aller Theologie bis zu Gregor von Nyssa. Origenes ist der letzte, der diese seine Voraussetzung bewußt anerkannte und aus ihr die Folgerungen für seinen Gottesbegriff gezogen hat.

Es wäre jedoch voreilig geurteilt, wenn man aus Gregors Haltung schließen wollte, daß er die Philosophie überhaupt ablehnt. Denn jede Widerlegung, die auf der gleichen Ebene vorgetragen wird, wird dadurch selbst zum Philosophieren. So stellt sich heraus, daß Gregors Theologie zugleich als eine Philosophie der göttlichen Unendlichkeit gewertet werden will! Zu prüfen, ob ein solcher Anspruch berechtigt ist, soll die Aufgabe dieser Arbeit sein.

Zugleich wird sich zeigen müssen, von welcher Position aus es Gregor von Nyssa gelingt, das in sich selbst begründete Denken der griechisch-philosophischen Tradition zu überholen. Soweit die geschichtlichen Forschungen des Verfassers bisher gediehen sind, ergibt sich nämlich, daß Gregor von Nyssa der erste Denker ist, welcher entgegen der platonisch-aristotelischen Philosophie Gottes Wesen durch das Wort unendlich um-

schreibt. Wir unterstellen Gregor zwar, daß er als Christ denkt. Aber wir können nicht beweisen, daß die Unendlichkeit Gottes eine eigentümlich christliche Aussage ist. Denn sie könnte auch ein philosophischer Einfall aus apologetischem Interesse heraus sein. Die Christlichkeit gerade dieses Gottesprädikates läßt sich nur aus dem Gesamtzusammenhang von Gregors Theologie erkennen, in dem seine Fruchtbarkeit für das christliche Denken klar wird.

W. Elert[1] und unter Berufung auf ihn W. Pannenberg[2] haben zwar schon gesagt, daß die Unendlichkeit Gottes ein christliches Interesse vertrete; sie haben jedoch nicht näher ausgeführt, worin die christliche Eigentümlichkeit dieses Begriffes besteht. Gottes Erhabensein nicht in einen Begriff fassen zu können, das ist der gemeinsame Grundsatz der negativen Theologie christlicher wie auch griechischer Prägung. Darin kann also das Christliche im Begriff des Unendlichen nicht bestehen. Sondern der Begriff des Unendlichen muß die negative Theologie überbieten können; sonst beruht es ja auf einem reinen Zufall, daß er in die Reihe der negativen Gottesprädikate vor Gregor nicht aufgenommen wurde. Wir erwarten, daß das christliche Gottesbewußtsein nicht von der Offenbarung Gottes absieht. Gregor müßte als Christ also auch etwas Bejahendes über Gott zu sagen wissen; er müßte über die einfachen Negationen hinausführen können.

Die ausgeführte Darstellung wird durch ihre Einheitlichkeit erweisen müssen, mit welchem Recht der Verfasser Gregor von Nyssa eine solche theologiegeschichtliche Bedeutung zuschreiben darf.

c) Aus dem, was bisher gesagt wurde, ergibt sich der Aufbau der Arbeit. Es wird im ersten Teil die platonisch-aristotelische Auffassung des Unendlichkeitsbegriffes dargestellt werden. Wir werden zeigen, daß die Philosophie, die sich nach Platon und Aristoteles entfaltete, deren Ablehnung des Unendlichen voraussetzt. Dazu genügt es, die nachklassische Philosophie zu fragen, ob sie der Begründung des Denkens von Aristoteles zustimmt und damit das Unendliche ausschließlich der Materie zuweist. Bei Clemens von Alexandrien wollen wir den christlichen Zweig der negativen Theologie näher betrachten. Origenes verdient deswegen unser besonderes Interesse, weil er unter Verweis auf die aristotelische Logik die Begrenztheit Gottes behauptet.

Der zweite Teil unserer Arbeit wird sich dann Gregor von Nyssa selbst zuwenden und seine Theologie der göttlichen Unendlichkeit entwickeln.

---

[1] W. Elert, Der Ausgang der altkirchlichen Christologie, Berlin 1957, S. 68.

[2] Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem in der frühchristlichen Theologie, ZKG 70 (1959) S. 41 Anm. 152.

A. Das Wesen des Unendlichen bei Platon

1. 'Parmenides'

a) Die Ideenlehre

Das Phänomen eines Unendlichen taucht bei Platon erst in den sog. Spätdialogen auf. Das bedeutendste Werk der Hauptphase seines Philosophierens stellt zweifellos die 'Res publica' dar. Darin bemüht sich Platon, die Idee des Guten als das wahrhaft Seiende zu erweisen. In der Idee des Guten muß die ganze Wirklichkeit als Einheit begriffen werden können. Denn nur dann, wenn das Gute die Seinseinheit begründet, ist sein verpflichtender Charakter aufgezeigt, der das Erkennen und damit die ganze Lebenshaltung an dieses Gute als an ihr einziges Objekt fesselt.

So stellt Platon fest, daß auf der Suche nach dem Guten der Schein niemandem genügt, sondern jeder das Seiende selbst besitzen will[1]. Und dann folgt in dem berühmten Analogiebeweis, daß ähnlich wie die Sonne den sinnlich wahrnehmbaren Dingen außer der Sichtbarkeit auch das Werden und Wachsen verleihe, so ebenfalls den intelligiblen Dingen außer der Erkennbarkeit vom Guten auch das Sein und das Wesen zukomme (509 b). So wie nun die Sonne nicht das Werden ist, so ist auch das Gute nicht das Sein, „sondern noch jenseits des Seins, es an Ehrwürdigkeit und Kraft übertreffend". Darin liegt seine Transzendenz, daß es den Dingen das Sein gewährt, aber mit den seienden Dingen nicht identisch ist.

b) Die 1. Thesis

In dieser Ausformung der Ideenlehre, die J. Stenzel sehr einprägsam „Die Idee des Guten als Seinsidee" nennt[2], fehlt eine genauere Erläuterung, in welcher Weise die Dinge das Sein vom Guten her besitzen[3]. Wohl bestimmt Platon den Zusammenhang als Abschattung und Spiegelung, aber er kann diese These nur aufrechterhalten, wenn er im Reich der Ideen eine Stufenfolge annimmt, die das Problem der Verknüp-

[1] 505 d 5—9: ... ἀγαθὰ δὲ οὐδενὶ ἔτι ἀρκεῖ τὰ δοκοῦντα κτᾶσθαι, ἀλλὰ τὰ ὄντα ζητοῦσιν, τὴν δὲ δόξαν ἐνταῦθα ἤδη πᾶς ἀτιμάζει; cf. dazu J. Stenzel, Metaphysik S. 121.

[2] A.a.O., S. 105—125 wird der Abschnitt b in der Darstellung der Metaphysik Platons mit dieser Überschrift versehen.

[3] Cf. J. Stenzel, Studien, S. 21 unter Hinweis auf Aristoteles Met. 987b 12 sqq.

fungen auf der gleichen Ebene übergeht. Dem entspricht die radikale Trennung von Intelligiblem und Sinnlichem (509 d). Sobald jedoch nach dem Mannigfaltigen nicht nur im Bereich des Werdens, des κόσμος αἰσθητός, gefragt wird, sondern auch im Bereich der Ideen selbst, tauchen einige Aporien der bisherigen Lehre auf. Sie können hier nicht alle entfaltet werden; das würde einen ausführlichen Kommentar zum 'Parmenides' erfordern. Dort stellt sich Platon die Einwände gegen seine Lehre selbst und versucht sie in der Auseinandersetzung mit dem Eleatismus zu klären.

Um den Gedankengang Platons zu verstehen, soll kurz das Problem des 'Parmenides' umrissen werden, so daß die uns besonders interessierenden Ausführungen über das Unendliche dann richtig in das Ganze der Ideenlehre eingeordnet werden können[1].

Die erste Frage des Sokrates gibt dem ganzen Dialog seine Richtung. Das Sein könne keine Vielheit sein, da es sonst Ähnliches und Unähnliches enthalten müsse (127 e). Wie kann also trotz der Tatsache, daß es die Vielheit mit ihren Gegensätzen gibt, die Einheit des Seins behauptet werden? Dieses Problem wird an die Ideenlehre herangetragen, die ein Reich der Ideen unabhängig und deswegen getrennt von der sinnlich wahrnehmbaren Welt der Mannigfaltigkeit aussagte (cf. 129 d 7). Der tiefere Sinn der Frage des Sokrates liegt darin, die absolute Transzendenz der Seinsidee auf ihre Begründung hin zu untersuchen, wenn die Analogie des intelligiblen Reiches mit der sinnlich wahrnehmbaren Welt ausgeklammert ist. Die Behauptung der absoluten Trennung gipfelt im ersten Teil in der Aporie, daß dann die Ideen unerkennbar sind (133 a—135 c). Daraufhin wird nun streng logisch in vier Antinomien untersucht, wie die Einheit des Seins und die Vielheit der Dinge nicht gedacht werden können.

Die erste Thesis: „Wenn das Eine [für sich] gedacht wird, ist das Eine dann nicht das Viele?" (137 c 4)[2]. Im ersten Gesprächsabschnitt (137 c 4—d 3) wird die Frage geklärt, ob das Eine das Ganze sein könne. Das Ganze wird definiert als dasjenige, von dem kein Teil fehlt. Damit ist gesetzt, daß sich das Ganze aus Teilen zusammenfügt. Wenn das Eine das Ganze wäre, hätte es Teile. Schon ist der Thesis widersprochen! Denn dadurch, daß dem Einen Teile zugesprochen werden, ist die Vielheit in es hineingezogen. Es wäre mit der Gesamtheit des Vielen identisch und von ihr nicht mehr als Eines unterschieden.

Der zweite Gesprächsabschnitt (137 d 4—138 a 1) zieht die Konsequenz aus, daß das Eine als Ganzes von der Vielheit nicht mehr zu unterscheiden

[1] Cf. zum Aufbau P. Friedländer, Platon Bd. III, Berlin 1960², S. 173—200.

[2] Cf. J. Stenzel, Metaphysik, S. 131 f., der darauf hinweist, daß εἰ ἓν ἐστιν dasteht, also unbetontes ἐστιν. Platon umschreibt in der Antithesis: εἰ ἓν ἕν im Gegensatz zu ἓν εἰ ἔστιν (142 c). Das unbetonte ἐστιν drückt nicht mehr als „bedeuten" aus.

ist. Auch Anfang, Mitte und Ende sind als Teile zu betrachten. Anfang und Ende stellen die Begrenzung eines jeden Dinges dar. Fehlen sie, so ist das Untersuchte ein ἄπειρον. „Unbegrenzt ist also das Eine, wenn es weder Anfang noch Ende hat" (d7). Diese Folgerung ergibt sich aus dem ersten Gedankenschritt, der gezeigt hatte, daß dem Einen laut Thesis keine Teile, also auch nicht Anfang und Ende je als Teile, zukommen dürfen. „Unbegrenzt ist es. — Folglich auch ohne Gestalt ..." (d8). Hier wird die Unbegrenztheit als Unbestimmtheit erwiesen, und zwar zunächst als räumliche Unbestimmtheit. Diese Einseitigkeit, die Unbegrenztheit auf die räumliche Unbestimmtheit zu beschränken, entspricht dem Charakter des Dialoges. Der Hauptgespächspartner ist der alte Parmenides und damit die Philosophie der Eleaten. Platon will schon am Anfang klarstellen, daß der geschichtliche Parmenides keine Lösung anzubieten hat. Parmenides hatte sich das Sein kugelförmig vorgestellt, um die Vollkommenheit des Ganzen auszudrücken (cf. Diels B 8, 42sqq.). Diese Bestimmung wird von Platon ausdrücklich abgelehnt; das Eine der Thesis kann nicht kugelförmig sein, da es hinsichtlich seiner Gestalt keine begriffliche Bestimmung (πέρας) zuläßt.

c) Die 1. Antithesis

Aber nicht nur die Unbestimmtheit hinsichtlich der Gestalt will ἄπειρον aussagen, sondern ἄπειρον ist für Platon die Unbestimmtheit überhaupt. Dieses wird aus einigen Ableitungen der ersten Antithesis deutlich werden.

Die erste Thesis schloß mit der Feststellung, daß das isolierte ἕν nicht existiert und deswegen auch nicht gedacht werden kann. Es hat keinen Anteil an der fortlaufenden Zeit (141e).

α) Die Antithesis beginnt nun: „Wenn das Eine existiert ..." (142b). Es wird gleich zwischen τὸ ἕν und τὸ ἔστι differenziert, weil zunächst nach Teilen gefragt wird. Aber es zeigt sich, daß man wohl von Teilen sprechen muß, nämlich von dem Einen und dem Sein, daß jedoch diese Teile dialektisch aufeinander bezogen sind. Das Sein wird nämlich ausgesagt von dem Einen, weil es ist, und das Eine von dem Sein, weil das Sein ein Eines ist[1]. Als das Ganze muß man demnach das „Eine Seiende" (ἓν ὄν) ansehen. Beginnt man nun das „Eine Seiende" in seine Teile zu zerlegen, so begibt man sich auf einen Weg, der ins Unendliche führt. Wird der Teil, der das Eine meint, genommen, so kann dieser Teil nicht als das Eine gedacht werden, wenn er nicht auch seiend ist. Von dem auf diese Weise zergliederten Teil kann wieder einer für sich betrachtet werden, als ein Eines genommen werden, notwendig tritt nach der Vor-

[1] In unserer Sprache würde man vielleicht besser sagen: „weil das Sein ein Etwas oder Seiendes ist". Aber damit ginge der auch sprachlich sichtbare Wechselbezug verloren.

aussetzung das Sein zu ihm hinzu. „Wenn das Eine existiert . . ." (ἓν εἰ ἔστιν). Diese Teilung kann beliebig (unendlich) oft vorgenommen werden, niemals stößt man auf ein Eines, das nicht aus der Zweiheit von Eines und Sein zusammengesetzt wäre. Im Hinblick darauf, daß diese Teilung keine sophistische Spielerei ist, sondern notwendig, um das Eine als Erkenntnisobjekt verstehen zu können, ist das „Eine Seiende" in unendlicher Menge vorhanden. Platon sagt: „Das 'Eine Seiende' ist unendlich, was seine Menge betrifft" (142c—143a)[1].

β) Zu derselben Folgerung, daß τὸ ἕν nach der gemachten Voraussetzung „unendlich hinsichtlich seiner Menge" sein müsse, gelangt Platon noch auf zwei anderen Wegen. Sie seien wenigstens in ihrem Ausgangspunkt angedeutet, weil der eine auf die Idealzahlenlehre vorwegnehmend hinweist und der andere auf den 'Sophistes'.

γ) Gedanklich kann man das Eine von dem Sein isolieren. Um die Unterschiedenheit des Einen vom Sein (und auch umgekehrt) behaupten zu können, bedarf man eines von beiden Verschiedenen (143ab). Will man zwei von diesen begrifflichen Einheiten, sei es das Sein und das Andere, das Sein und das Eine oder das Eine und das Andere zusammen mit einer Benennung erfassen, so kommt man zu einem neuen Begriff, der von der Eins verschieden ist. Da dieser neue Begriff sich aber aus zwei begrifflichen Einheiten zusammensetzt, ist er die Zwei. Zu einem beliebigen Paar von begrifflichen Einheiten kann nun eine neue hinzugefügt werden. In ihrer Zusammenfassung erhält man die Zahl Drei. Auf diese Weise entsteht die These, daß mit der Existenz des Einen auch die Existenz der Zahlen gegeben ist. Die Zahlenreihe geht ins Unendliche. Insofern sie sich aus dem Einen konstituiert, ist das Eine unendlich hinsichtlich seiner Menge (144a6).

δ) Da das Sein jedem der unendlich vielen Dinge zugehört, ist es selbst unendlich. Diese Folgerung wird dialektisch auch auf das Eine bezogen (144bc).

ε) Von dem „Seienden Einen" und je von seinen Teilen, dem Einen und dem Sein, zog Platon die Schlußfolgerung, daß sie jeweils unendlich hinsichtlich ihrer Menge sein müßten. Damit sind alle Gegenteile, die es in der Mannigfaltigkeit der Dinge gibt, in das „Eine-Seiende" unmittelbar hineingenommen, so daß eine Unterscheidung zwischen dem Einen und der Vielheit nicht möglich ist. Der Aufweis, daß das Eine bezüglich der Menge unendlich ist, diente also dazu, die Nichtunterschiedenheit des Einen von der Vielheit im Rahmen der gemachten Voraussetzung zu zeigen. Es wird damit ohne weiteres vorausgesetzt und für keiner Diskussion bedürftig gehalten, daß eine Unendlichkeit verschiedener Dinge existiert (cf. 144a6 πλῆθος ἄπειρον τῶν ὄντων). Die Ideenlehre steht vor

[1] Οὐκοῦν ἄπειρον ἂν τὸ πλῆθος οὕτω τὸ ἓν ὂν εἴη; Ἔοικεν. 143 a 2.

der Aporie, nicht sagen zu können, wie es von dieser unendlichen Menge der Dinge eine Einheit geben könne, die deren Harmonie ausmacht und den Kosmos bildet. Der 'Parmenides', soweit er hier zu Worte kam, zeigte nur, daß neben oder außerhalb der Mannigfaltigkeit kein Eines als zusammenfassende Einheit gedacht werden darf.

Die unendliche Vielfalt der Dinge muß mit der Einheit in einer solchen Beziehung stehen, daß das Eine das Prädikat „unendlich" nicht erhält, weil es sonst nicht als das ordnende Etwas im Unterschied zur unendlichen Vielfalt gedacht werden kann.

d) Die Kritik an den Vorsokratikern

Im 'Parmenides' kritisiert Platon u. a. die Tradition, die das Göttliche unendlich nannte. Was beispielhaft für die Philosophie des Parmenides durchgeführt wurde, gilt m. E. für alle diejenigen, die dem Göttlichen das Prädikat ἄπειρον beigelegt haben. Platon hat gezeigt, daß vom Begriff des Umfassenden her das Unendliche zum Unbestimmten werden muß, da es mit der unendlichen Mannigfaltigkeit der Dinge identifiziert wird[1]. Abgesehen von den Epikureern ist eine solche Gleichsetzung nach Platon nicht wieder vorgenommen worden[2]. Das griechische Denken war sich wohl der Kritik bewußt, die Platon vorgebracht hatte. In anderer Weise hat Aristoteles die Gleichsetzung des Göttlichen mit dem Weltganzen gegen die Anwendung des Unendlichkeitsprädikates auf das Göttliche gerichtet. Das Ganze ist ein Begrenztes, weil nichts mehr außerhalb von ihm ist (s. u. S. 43). Diese Kritik haben die Stoiker anerkannt, indem sie erst das Weltganze begrenzten und dann die Gleichsetzung des Göttlichen mit ihm vollzogen[3].

Wir werfen einen Blick auf die Vorsokratiker, um zu sehen, ob Platon ein Recht hatte, ihr Unendliches nur das Unbestimmte zu nennen. Dabei bleibt außer Betracht, ob den Lehren in ihrer geschichtlichen Situation eine richtige Beurteilung zukam.

Vor allem ist nicht auf das Problem eingegangen worden, ob der Urgrund aus dem Sein oder aus dem Werden erkannt werden müsse. Diese Frage wurde von Parmenides und Leukipp heftig diskutiert und fand durch das teleologische Prinzip des Anaxagoras eine für die Zukunft bedeutsame Lösung.

α) Das älteste uns erreichbare Zeugnis eines Denkers, welcher das Unendliche für den Urgrund aller Wirklichkeit hielt, liegt für Anaximander vor. Das Unendliche sei der Ursprung aller Dinge (Diels

[1] Diese Kritik gegen das ἄπειρον περιέχον hat R. Mondolfo, L'infinito, nicht verzeichnet.

[2] Cf. Cicero, De nat. deor. I, 50.

[3] Cf. die Belege und die ausgezeichnete Darstellung bei U. Wilckens, Weisheit und Torheit, Tübingen 1959, S. 234—239.

B 1). Es ist der unerschöpfliche Vorrat aller Dinge. Der geistesgeschichtliche Zusammenhang, in dem Anaximander mit Thales und Anaximenes steht, zeigt eindeutig, daß dieses Unendliche als das qualitativ Unbegrenzte verstanden werden will[1]. Anaximander meint, hierdurch einen Begriff gefunden zu haben, der die Rückführung der „Unermeßlichkeit der vorhandenen Dinge" auf dieses Etwas ermöglicht[2]. Dieses Etwas enthält alles in sich. Thales und Anaximenes versuchten, das Unbegrenzte zu bestimmen. Anaximenes nannte die Luft das Göttliche, weil sie unbegrenzt sei. Aristoteles hat eingewendet, daß es dann nichts außer der Luft geben könnte[3]. Platon dagegen macht geltend, daß das Unendliche des Anaximander sich von der Vielfalt der Dinge nicht abheben lasse. Deswegen ist das Urteil Stenzels berechtigt, der Anaximander für einen Pantheisten hält[4]. Ein geschichtliches Urteil ist das jedoch nicht; denn in ihm ist nicht berücksichtigt, was Anaximander über die Individualisierung und die Schuld sagt.

β) Melissos aus Samos versuchte, die eleatische Lehre des Parmenides auch mit der dynamischen Seinsauffassung auszugleichen[5]. Weil das Eine zugleich das Ganze ist, d. h. alles umfaßt, kann es keine Teile haben. Sonst wäre das Ganze ja nicht ein Eines. Hieraus folgt für Melissos die zeitliche wie räumliche Unendlichkeit. Mit Recht weist Mondolfo darauf hin[6], daß Platon im 'Parmenides' genau den Gedankengang von Melissos wiedergibt (Parm. 137 d)[7]. Aber es ist doch zu sehen, daß Platon gegen dieses letzte Aufbäumen des Eleatismus den Vorwurf erhebt, daß durch die Negation des Vielen (cf. Mondolfo) das Eine noch lange nicht als das das Sein umspannende Ganze gerettet ist. Gerade diese Voraussetzung hatte Platon in seiner Thesis gemacht und war zu einer Aporie geführt worden.

γ) Übergangen wurde Anaxagoras. Im Gegensatz zum Atomismus war Anaxagoras der Meinung, daß man durch Teilung nicht auf ein kleinstes Unteilbares stoßen könne. Ebenso ist es nicht möglich, durch Hinzufügung zu einem Etwas zu gelangen, welches den Abschluß des Prozesses bedingen könnte (Diels B 3)[8]. Damit ist in der Tat eine Definition des Unendlichen gegeben, die es vor allem für die mathematische Philosophie brauchbar machte. Anaxagoras unterscheidet sich von den Atomisten nur dadurch, daß seine Urelemente qualitativ unbegrenzt sind, weil

[1] Cf. W. Jaeger, Die Theologie der frühgriechischen Denker, Stuttgart 1953, S. 35.
[2] So W. Jaeger a. a. O.
[3] Aristoteles, Phys. 204 b 28. Cf. J. Stenzel, Metaphysik, S. 34f.
[4] Metaphysik, S. 36. Richtiger wäre in diesem Sinne, Panentheismus zu sagen.
[5] Cf. R. Mondolfo, L'infinito, S. 373; 380.
[6] A. a. O., S. 380.
[7] Ed ecco perché noi troviamo nel 'Parmenide' platonico, in una riproduzione fedele del pensiero e delle parole stesse di Melisso, netto e indiscutibile il senso spaziale dei concetti di principio e termine, che sono limiti . . . (L'infinito, S. 380).
[8] Cf. E. Frank, Platon und die sog. Pythagoreer, Halle 1923, S. 47—50.

sie alle Eigenschaften keimartig in sich enthalten. Nur die verschiedene Mischung, bewirkt vom Geist, läßt die Urelemente dann in ihrer Eigentümlichkeit als Gegenstände in Erscheinung treten[1]. Dagegen meinten die Atomisten, daß schon die Urelemente voneinander unterschieden sind, weil ihre Form bestimmt ist (cf. Arist., Phys. 203a 19). Sowohl Anaxagoras als auch die Atomisten sind gezwungen, eine unendliche Zahl von Elementen anzunehmen, wie Aristoteles an der angegebenen Stelle berichtet. Wie läßt sich von da aus ein Gottesbegriff bilden, auf welchen die gesamte Wirklichkeit zurückgeführt werden kann? Nur indem auch die göttliche Vernunft unbegrenzt genannt wird (Diels B 12). Vielleicht ist sie deswegen unbegrenzt, weil sie eine unbegrenzte Menge umfangen soll (cf. B 2).

2. a) *'Sophistes'*

Im 'Sophistes' versucht Platon eine gewisse Lösung zu geben. Nachdem der Gesprächsführer des Dialoges, ein Fremdling aus Elea, seine Definition des Seins gegeben hat, daß es nämlich die Kraft, etwas zu tun und etwas zu erleiden sei (247 d e), stellt sich die Frage, wie die beiden Gegensätze, das Tun und das Erleiden, zu verbinden seien. Das Gegensatzpaar wird durch den Erkenntnisvorgang und durch die Analogie zur Seele als dem Seienden wahrhaft zukommend erwiesen (248 e—249 a). Dort wird es auch als Bewegung (= Werden) und Ruhe (= Sein) definiert. Daraus ergibt sich die Aufgabe, das Sein als bewegt und ruhend zugleich auszusagen[2]. Weil Bewegung und Ruhe Gegensätze sind, muß das Sein ein drittes neben diesen sein, das jedoch die Bewegung und die Ruhe umschließt (250 b). Damit ist das „außerhalb" im strengen Sinne, das χωρίς des 'Parmenides', aufgegeben (s. o. S. 30). Deswegen kann die dialektische Wissenschaft mit der Frage betraut werden, nach der einen Idee zu forschen, die viele voneinander verschiedene Dinge von außen her umgreift[3]. τὸ ὄν ist diese Idee[4]. Die Begründung wird in 256 d sqq. in gewisser Weise zusammengefaßt: Die Bewegung ist mit dem Sein nicht identisch, sondern unter dem Gesichtspunkt der Selbigkeit des ὄν[5] muß von der Bewegung das Nichtsein ausgesagt werden. Aber unter dem Gesichtspunkt der Verschiedenheit ist die Bewegung seiend,

[1] E. Frank, a. a. O., S. 47, meint, daß Anaxagoras an den Unendlichkeitsbegriff des Anaximander anknüpfe.

[2] 249 c 10—d 4.

[3] 253 d 7 . . . πολλὰς ἑτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς (scil. ἰδέας) ἔξωθεν περιεχομένας. Natürlich soll auch die Unmöglichkeit der Verknüpfung gezeigt werden: . . . καὶ πολλὰς χωρὶς πάντῃ διωρισμένας (d 9).

[4] F. M. Cornford, Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato transl. with a running commentary. London 1957[5], übersieht freilich, daß im 'Sophistes' τὸ ὄν als das höchste γένος anzusehen ist. Cf. J. Stenzel, Studien, S. 95.

[5] Eine der fünf Gattungen von 255 c.

weil sie am Sein teilhaben kann. Wenn man nun die Gegenständlichkeit des platonischen Denkens nachvollzieht und in der zweifachen Aussage vom Sein und Nichtsein der Bewegung das Sein und das Nichtsein je für sich betrachtet, so ergibt sich für das Nichtsein, daß es das vom Sein Verschiedene ist[1]. Vom Seienden kann die Existenz deshalb nur unter dem Gesichtspunkt der Selbigkeit ausgesagt werden. Dadurch ist es selbst eine Einheit in sich. Aber — was ja in dem Satz gleichzeitig mitgesagt ist — indem es alles andere außer sich nicht ist, ist es unbegrenzt in der Zahl[2]. Diese irrationale Seite ist der sinnlichen Wahrnehmung sichtbar, aber nicht dem Denken![3]

β) Es muß zum richtigen Verständnis des bisher Skizzierten deutlich sein, daß es wie beim 'Parmenides' um die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem einen Sein und der unbestimmten Mannigfaltigkeit der Welt geht. Eindeutig ist jetzt für Platon, daß das Problem der unbestimmten Mannigfaltigkeit im Bereich der Ideen gelöst werden muß. Als neu ist der Versuch zu bezeichnen, die unendliche Vielfalt der Dinge mit dem Sein in eine Beziehung zu setzen, die nicht die Widersprüche des 'Parmenides' heraufbeschwört. Alles vom Sein Unterschiedene fällt unter die Kategorie[4] des Nichtseins. Damit fällt auch die unendliche Mannigfaltigkeit des „Anderen"[5] unter das Nichtsein[6]. Diese Lösung ist für Platon nur sinnvoll, wenn das Nichtsein nicht der Gegensatz zum Sein ist, sondern bloß eine Verschiedenheit des Seins ausdrückt. Ein recht merkwürdiges Zwischen (μεταξύ)[7] muß die Vermittlung zwischen dem einen Sein und der unendlichen Vielfalt herstellen[8]. Dadurch, daß

---

[1] So die Folgerung in 258 a 11—259 b 3.

[2] Καὶ τὸ ὂν ἄρ' ἡμῖν, ὅσαπέρ ἐστι τὰ ἄλλα, κατὰ τοσαῦτα οὐκ ἔστιν· ἐκεῖνα γὰρ οὐκ ὂν ἓν μὲν αὐτό ἐστιν, ἀπέραντα δὲ τὸν ἀριθμὸν τἄλλα οὐκ ἔστιν αὖ. In Apelts Übersetzung: „Auch das Seiende ist uns also in allen Fällen nicht, wo es ein anderes ist. Denn indem es jenes nicht ist, ist es selbst zwar eines, aber zu den zahllosen Anderen steht es im Verhältnis des Nichtseins." (257 a).

[3] Cf. Ch. Mugler, Platon et la recherche mathématique de son époque, Strasbourg-Zurich 1948, S. 205.

[4] Das Wort Kategorie wird nicht in der Weise des Aristoteles gebraucht. Cf. dazu F. M. Cornford, Plato's Theory of Knowledge, London 1957[5], S. 273ff.

[5] Platon spricht immer von τὰ ἄλλα, was im Deutschen nicht nachgemacht werden kann.

[6] Soph. 257 a 4 sq.

[7] Aus dem 'Sophistes' geht nur andeutungsweise hervor, daß das μὴ ὄν als das vom Sein Verschiedene eine Zwischenstellung zwischen dem Sein und seinem Gegenteil einnimmt. Schon 238c heißt es, daß es sich nicht um τὸ μὴ ὂν αὐτὸ καθ' αὑτό handelt, worauf 258e Bezug nimmt. Daß das Nichtseiende, dessen Bestimmung der 'Sophistes' versucht, ein Zwischen ist, zeigt jedoch eindeutig Resp. 477 a sqq. (bes. 477a und 478d); cf. P. Friedländer, Platon Bd. III, S. 254. Das absolute Nichtsein ist unerkennbar; deswegen muß sich die Scheinmeinung auf ein Zwischen beziehen. Denn ihr Vorhandensein läßt sich nicht bestreiten. εἰ δὲ δή τι οὕτως ἔχει ὡς εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι, οὐ μεταξὺ ἂν κέοιτο τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ αὖ μηδαμῇ ὄντος; Μεταξύ (477 a 6—8).

[8] Erst Hegel hat Negation und Aufhebung zum Prinzip gemacht.

das Sein als dialektisch erwiesen wird, hat Platon vermieden, dem Sein selbst das Prädikat „unendlich hinsichtlich der Menge" beizulegen. Dieses Prädikat kommt dem Nichtseienden zu, dem dialektischen Gegenüber des Seienden[1] (Gegenüber meint ἕτερον, nicht ἐναντίον). Der Kosmos ist konstituiert in der Einheit des Seins. Unter dem τὸ ὄν des 'Sophistes' ist ein wahrhaftiges Etwas zu sehen, das die unendliche Mannigfaltigkeit der Welt in einer sinnvollen Einheit umgreift. Es ist das gesuchte Umgreifende (περιέχον), das sich als solches von der unendlichen Vielfalt der Welt auch unterscheiden läßt, im Gegenteil zu den Lösungen des 'Parmenides'. So kann man mit Recht sagen, es trete im 'Sophistes' an die Stelle Gottes[2].

b) 'Philebos'

Diese Lösung des 'Sophistes' hielt Platon später nicht mehr für ausreichend. Er hat das Problem der Einheit des Mannigfaltigen im 'Philebos' noch einmal neu aufgerollt. Aber der 'Sophistes' weist schon die Richtung der neuen Metaphysik auf. Das Nichtsein als das vom Sein Verschiedene wird näher bestimmt. Es ist der Schein, von dem die Vernunft nichts Genaues aussagen kann[3]. Vielmehr muß die Vernunft sich darum bemühen, den Schein aufzulösen und dadurch seine Nichtigkeit zu erweisen. In den ontologischen Exkursen des 'Philebos' setzt Platon voraus, daß das Eine (τὸ ἕν) und die grenzenlose Zahl der Dinge sich verbindungslos gegenüberstehen. Daraus ergibt sich die Aufgabe der Vermittlung.

α) Der Zusammenhang des Exkurses mit dem Kontext zeigt seine Einordnung. Der Dialog fragt, ob die Lust oder die Vernunft dem Menschen ein glückseliges Leben gewähren können (11 d). 'Sokrates' gibt gleich zu bedenken, daß man doch zuerst die Natur der Lust untersuchen müsse, bevor man eine erkenntnismäßig sinnvolle Aussage über sie machen könne. Dazu bedarf es des ontologischen Exkurses, um nachzuweisen, daß der als einer erscheinende Begriff doch vieles und vielleicht sogar Gegensätzliches in sich birgt (12 c). Weil sein Gegner, der Vertreter der Lustthese, dieses nicht zugeben will, deswegen ist die Grundsatzerörterung eingeschoben[4].

β) Jede Idee ist in sich Einheit und Vielheit[5]. Um die Klärung dieses Verhältnisses geht es; denn der platonische Sokrates hatte die primitive

[1] Cf. Soph. 256e: Περὶ ἕκαστον ἄρα τῶν εἰδῶν πολλὰ μέν ἐστι τὸ ὄν, ἄπειρον δὲ πλήθει τὸ μὴ ὄν.

[2] Cf. J. Stenzel, Metaphysik, S. 147.

[3] Cf. auch Tim. 38b ... ἔτι τε τὸ γενησόμενον εἶναι γενησόμενον καὶ τὸ μὴ ὂν μὴ ὂν εἶναι, ὧν οὐδὲν ἀκριβὲς λέγομεν.

[4] 14c—19a und 23c—27c. Dies ist gegen Überweg-Prächter, Geschichte der Philosophie I, Berlin 1926[12], S. 305 allgemein anerkannt.

[5] So sind ... ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων in 16c 9 nach dem Zusammenhang mit 15b 1 als Ideen zu verstehen.

Lösung abgelehnt, nach welcher alle Arten der Lust undiskutiert unter ihren Oberbegriff „Lust" zusammengefaßt werden sollten (12esq.). In der feierlich eingeleiteten Antwort (16c—17a) wird deswegen eine ontologische Analyse der Ideen vorgetragen (s. o. S. 37). Jede Idee enthalte in sich Begrenztheit und Unendlichkeit. Alles komme nun darauf an, die Zahl zu sehen, welche zwischen dem Einen und dem Unendlichen liege[1]. Die Interpretation dieses Gedankens, der dem Grundsatz der aristotelischen Logik genau entgegengesetzt zu sein scheint, hängt von dem Verständnis dessen ab, was das Unendliche hier bedeutet. Es liegt die Vorstellung zugrunde, daß die Zwischenglieder zwischen dem Einen und dem Unendlichen bestimmt werden müssen[2]. Abgesehen von dem „unverkennbar leise ironischen Pathos"[3] scheint Platon den Begriff des Unendlichen hier doxographisch zu verwenden. Zunächst heißt es, jede Idee bestehe aus πέρας und ἀπειρία, was deutlich sagen will: πέρας und ἀπειρία sind die Prinzipien jeder Idee. Im folgenden wird vom ἄπειρον gesprochen, dem man einen Gegenstand nicht eher überlassen dürfe, bis man eine wirkliche Grenze der Begriffsanalyse erreicht habe. Stenzel interpretiert, daß die Dihairesis bis zum ἄτομον εἶδος gefordert werde und dann der Übergang zur „unendlichen Menge der Wirklichkeit" gemeint sei[4]. Übereinstimmend wird ἄπειρον und ἀπειρία als Unbestimmtheit verstanden. Die Unbestimmtheit tritt als Prinzip auf: sie steht als Aufgabe vor dem Dialektiker. Er soll sie auflösen; aber ganz gelingt es ihm nicht. Unterhalb der geistigen Welt bleibt die Unbestimmtheit bestehen, nun jedoch der geistigen Welt zugeordnet und ihr dadurch unterworfen.

In dem zweiten Exkurs geht Platon als erstes darauf ein, das Unendliche in seinem Wesen zu erklären. Das Unendliche ist das Mehr oder Weniger (24b). Die Struktur des Unendlichen besteht demnach darin, unbegrenzt auf der Seite des Mehr und auf der Seite des Weniger fortzulaufen[5]. Insofern ist das Unendliche dann auch wesentlich das Unbestimmte, weil es keine Aussage über das „Wieviel" und damit ebenfalls nicht über das „Welcher Art" zuläßt (πόσα und ὁποῖα 17b7). Setzt man einen Gegenstand als in seiner Art bestimmt fest, d. h. setzt man z. B. für den (modernen) physikalischen Begriff Wärme die Temperatur fest, so ist er nach Platon der Idee des Unendlichen entzogen. Ganz allgemein bezeichnet das ἄπειρον also die Menge, die Quantität, welche als Material-

[1] τὴν δὲ τοῦ ἀπείρου ἰδέαν πρὸς τὸ πλῆθος μὴ προσφέρειν πρὶν ἄν τις τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ πάντα κατίδῃ τὸν μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἑνός (16 d 7 sqq).

[2] So nahegelegt durch τὰ μέσα (17 a 3)

[3] J. Stenzel, Studien, S. 101.

[4] J. Stenzel, Zahl, S. 14, und Studien, S. 105.

[5] Cf. Aristoteles, Phys. 206 b 27—33, der Platon auf Grund der Richtungsunbestimmtheit ein zweifaches Unendliches zusprach. Über die Einordnung dieser Behauptung in die Idealzahlenlehre cf. P. Wilpert, Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre, Regensburg 1949, S. 197.

prinzip unbestimmt und ebenso unbegrenzt ist[1]. „Geschieht eine Begrenzung, so ist es (scil. das Mehr oder Weniger) tot" (24b2)[2]. Oder anders ausgedrückt: „Wärmer und kälter sind nämlich nicht mehr da, wenn sie die bestimmte Menge (τὸ ποσόν) einmal empfangen haben. Denn das 'Wärmer' schreitet immer vor und bleibt an keinem Ort, während sich das 'Kälter' ebenso verhält; die bestimmte Menge aber ist Stillstand und bringt das Fortschreiten zum Aufhören."[3] Das zweite Zitat zeigt sehr schön, warum das Unendliche in die Welt des Werdens hineingehört. Die unbegrenzte und unaufhörliche Bewegung ist ein Wesenselement dessen, was Platon das Unendliche nennt. Es ist für ihn die sinnlich wahrnehmbare Welt.

γ) Die Idee „Lust" kann also in ihrem Wesen erst erkannt werden, wenn ihre Unendlichkeit aufgehoben ist und die jeweilige Art der Lust in ihrer Menge, d. h. ihr Maß, bestimmt wird. Mit dem regressus in infinitum hat diese Aufhebung des Unendlichen direkt nichts zu tun. Vergleichsweise könnte man von einem progressus sprechen, der durch Teilung die Welt der sinnlichen Wahrnehmung durchdringen möchte. Bis ins Unendliche läßt sich diese Teilung nicht vollziehen; beim ἄτομον εἶδος muß abgebrochen werden. Platon gibt sich damit zufrieden; denn im Reich der Ideen ist so die Hierarchie errichtet.

Indem die möglichen Arten der Lust untersucht werden, wird jeweils ihre Unbestimmtheit aufgehoben. Bedingung für die Möglichkeit und Sinnhaftigkeit eines solchen Unterfangens ist jedoch, daß die Idee der Lust das Unbestimmte, d. h. das Unendliche, in sich besitzt, zu dem die Begrenzung hinzutreten kann. Die Begrenzung hebt freilich die Unendlichkeit auf. Aber es sind doch zwei Prinzipien, die zusammen für das Wesen der Lust angenommen werden müssen. Wird die Frage so gestellt, daß man das Gute für das menschliche Leben herausfinden will, dann übernimmt die Begrenzung gleichzeitig die Funktion des rechten Maßes für den Menschen. Da die Lust allein das Maß nicht in sich hat, sondern wesentlich Werden, d. h. Bewegung, ist (54c6), so muß als Begrenzung ein anderes an ihre Seite treten. Als dieses ergibt sich für Platon das besonnene Denken (φρόνησις), weil das Denken die wahre Lust prüft und bewußt macht. Für das höchste Gut des menschlichen Lebens kommt dann eine Idee heraus, die wieder aus Begrenzung und

[1] Insofern stimmt τὸ ἄπειρον im 'Philebos' mit dem ersten Beweis der Prinzipien überein, den Wilpert für die Vorlesungsnachschrift Περὶ ἀγαθοῦ von Aristoteles rekonstruiert (a.a.O., S. 176—182). Die „unbestimmte Zweiheit" ist der „Inbegriff der Menge" (S. 182). E. Hoffmann, Platonismus und Mystik im Altertum. Heidelberg 1935, S. 40, wendet ein, daß der Begriff des Quantums für die Idealzahlenlehre zu eng sei.

[2] . . . γενομένης γὰρ τελευτῆς καὶ αὐτῷ (scil. τὸ μᾶλλόν τε καὶ ἧττον) τετελευτήκατον.

[3] οὐ γὰρ ἔτι θερμότερον οὐδὲ ψυχρότερον εἴτην ἂν λαβόντε τὸ ποσόν· προχωρεῖ γὰρ καὶ οὐ μένει τό τε θερμότερον ἀεὶ καὶ τὸ ψυχρότερον ὡσαύτως, τὸ δὲ ποσὸν ἔστη καὶ προϊὸν ἐπαύσατο (24 d 2—5).

Unendlichkeit, den beiden Prinzipien einer jeden Idee, besteht: Die Lust als das Unendliche und das Denken wegen seines begrenzenden Charakters.

δ) Wie verhält sich dieses Gute, das Frageziel des 'Philebos', zum Guten der 'Res publica', das die Seinseinheit darstellte? Platon ist diesem Problem nachgegangen[1] und sagt, daß das Gute an sich, die Seinseinheit, das Prädikat des Vollkommenen tragen müsse. Es dürfe keines anderen Dinges bedürfen (20d). Dieser Bedingung genügt auf keinen Fall die Lust; die Vernunft aber auch nicht, wie Philebos gleich hinzufügt. Deswegen wird im Dialog nur der zweite Preis vergeben. Aber, so wendet der platonische Sokrates ein, vielleicht genüge die göttliche Vernunft dieser Bedingung (22c). Dieses wird später bewiesen, indem die Ursache für die rechte Mischung aus Lust und Denken, aus Unendlichkeit und Begrenzung, erfragt wird (27b). Die Vernunft ist der König von Himmel und Erde (28c)[2]. Das so gefaßte Gute ist wie in der 'Res publica' transzendent, weil es nur in drei Ideen begriffen werden kann (65a)[3]. Wichtig ist gegenüber dem 'Sophistes', daß der 'Philebos' auf die Frage nach dem Ort des Unendlichen eine Antwort geben kann: Es muß ausgelöscht werden dadurch, daß die transzendente Vernunft die kausale Funktion des Maßsetzens wahrnimmt[4]. Indem nur das höchste Gut des *menschlichen* Lebens erfragt wurde, welches ein Gemischtes sein mußte, wird von Platon eingeräumt, daß der Schein, d. h. daß das Unendliche in dieser Welt nicht aufzuheben ist. Erst Aristoteles erhebt den Anspruch, daß auch ein solcher Rest wie das Unendliche in der Welt der sinnlichen Wahrnehmung durchdrungen werden müsse, bevor es beweiskräftiges Denken geben kann.

Über die Frage nach der Ursache gelangt Platon zu der Seinseinheit, die den Bedingungen eines Gottesbegriffs genügt. Die transzendente Vernunft im 'Philebos' umfaßt die beiden Prinzipien der Begrenzung und der Unendlichkeit durch ihre ordnende Ursächlichkeit, während das Sein im 'Sophistes' nur wegen seines dialektischen Bezuges zum Nichtseienden Ruhe (= Begrenzung) und Bewegung (= Unendlichkeit) einbegreifen konnte. Der dialektische Charakter des Seins hob das Unendliche jedoch nicht auf.

---

[1] Gegen J. Stenzel, Studien S. 99: „... bei Erledigung dieser logischen Streitfragen bleibt das Gute völlig aus dem Spiel, ebenso wie bei der Dialektik des Sophistes." Eben weil die Idee sich als ein aus zwei Prinzipien Zusammengesetztes erweist, wird ihr nur der zweite Preis zuerkannt.

[2] P. Friedländer, Platon Bd. III, Berlin 1960², S. 315, hat sehr zu Recht von einer „theologischen Linie" im 'Philebos' gesprochen.

[3] Cf. Friedländer, a.a.O., S. 326f.

[4] Cf. A. Tumarkin, Der Begriff des ἄπειρον in der griechischen Philosophie, Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft, vol. III (1943), S. 65f., wo sehr schön gezeigt wird, wie durch Protagoras die Frage des Maßes in die Diskussion über das Unendliche hineinkommt.

c) 'Über das Gute'

Durch manche indirekten Zeugnisse ist uns bekannt, daß Platon im Alter noch eine Vorlesung „Über das Gute" (Περὶ ἀγαθοῦ) gehalten hat[1]. Aristoteles habe eine Nachschrift von ihr angefertigt. Was hier interessieren muß, ist der Zusammenhang mit dem 'Philebos', von dem auch einer der alten Zeugen berichtet[2]. Als Elemente des Wirklichen habe Platon die Eins (τὸ ἕν) und die unbestimmte Zweiheit (ἡ ἀόριστος δύας) angenommen[3]. Wilpert versucht nun, aus dem Charakter der beiden Elemente als Zahlen zu begründen, daß Platon nur einem Prinzip die Kraft zum Ordnen des Seins zugesprochen habe (cf. a.a.O. II. Teil § 6). Er klärt das Problem der Prinzipieneinheit so, daß Platon nur dem Einen die begrenzende Funktion als Aktivität zuerkannt habe[4]. Was im 'Philebos' das Prinzip der Ursache war, ist jetzt mit dem Einen als Begrenzung (τὸ πέρας) zusammengefallen[5]. Daß diese Gleichsetzung nur nach der Gleichsetzung der Ideen mit den Zahlen gelingen konnte, braucht hier nicht weiter verfolgt zu werden; denn die Stellung des Unendlichen hat sich nicht geändert. Die Unendlichkeit steht nach wie vor der Seinseinheit entgegen und wird erst durch das Hinzutreten des ἕν, der Zahl, ausgelöscht. Als Element des Wirklichen läßt sich das Unendliche nicht leugnen, ja muß sogar vorausgesetzt werden, aber nur, damit man es wieder aufheben kann.

Man versteht vielleicht, wie die Behauptung aufkommen konnte, Platon habe die ὕλη unendlich genannt[6]; denn sobald die Wirklichkeit unter dem physikalischen Gesichtspunkt betrachtet wurde, mußte das nicht wegzudenkende Element der unendlichen Unbestimmtheit in die Materie gelegt werden[7].

3. Ergebnis

Um Platons Intention bei der Behandiung des Unendlichen nun zusammenfassend herauszustellen, sei zu einem Satz von E. Frank Stellung genommen. Frank behauptet, es sei verkehrt, daß der Grieche die Grenze im Gegensatz zum Unendlichen denke. „Wenn Platon und Aristoteles dieser Anschauung von der Unendlichkeit der Welt (Demokrit) die

---

[1] Cf. P. Wilpert, Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre, Regensburg 1949. Dort die Rekonstruktion der Gedankengänge aus den Überlieferungsresten.

[2] Porphyrius bei Simplicius, In Phys. 453,25—454,19. Cf. auch Alexander von Aphrodisias bei Simplicius, In Phys. 454,19 sqq.

[3] Cf. P. Wilpert, a.a.O., S. 177 auf Grund von Alex. Aphr., In Metaph. 55,20.

[4] A. a. O., S. 220.

[5] Diese Nähe von πέρας und αἰτία im 'Philebos' ist schon längst bemerkt worden. Cf. z.B. Zeller II,1, 691.

[6] Simplicius, In Phys. 503, 10—18.

[7] Cf. Arist. Met. 987 b 18—22; dazu Wilpert a.a.O., S. 182.

Lehre von ihrer Begrenztheit und Einzigkeit entgegensetzen, so ist das nur der Ausdruck der spezifisch idealistisch-spekulativen Richtung ihrer Philosophie."[1] Vielmehr ist aber gerade diese „idealistisch-spekulative Richtung ihrer Philosophie" dasjenige, was wir als die größte Leistung des griechischen Geistes bewundern. Wir können nicht der Ansicht zustimmen, daß der Idealismus des platonisch-aristotelischen Denkens vom Grundzug der griechischen Philosophie abweicht; denn nur dort hat sich das Erfassen der Welt in vollkommener Weise zum begrifflichen Denken erhoben. Die Welt der Erscheinung hielt Platon für unendlich. Die Vielheit der Dinge ist unbegrenzt. Von der Mannigfaltigkeit der Dinge läßt sich kein Ende absehen. Will man sich in dieser unbegrenzten Welt gedanklich zurechtfinden — und hier beginnt das philosophische Bemühen im Anschluß und in Konkurrenz zur mythischen Welterfassung —, so gilt es, nach einer Ordnung zu suchen und nach dem Einen zu fahnden, auf das die Mannigfaltigkeit zurückgeführt werden kann. Der sinnlichen Wahrnehmung bietet sich die Welt in ihrem Werden und Vergehen, d. h. in ihrer ständigen Veränderung dar als unendliche Vielfalt. Aber insofern sie Werden und Vergehen ist, kann man ihr das Sein nicht zuerkennen, sagt das griechische Denken übereinstimmend; insofern ist sie vielmehr nichtseiend, wie im 'Sophistes' erklärt wird. Sein hat sie erst, insofern sie auf das Unveränderliche bezogen ist. Das Wesen der Welt tritt dort heraus, wo die Dinge als Abbild des obersten Prinzips erkannt werden. Ein Ding kommt zum Sein durch die Wirkung des Maßes, das die Begrenzung einführt (Phil. 26d8 . . . γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπεργασμένων μέτρων). Hackforth kommentiert sehr schön, daß die Maßgerechtheit, die Harmonie, Bedingung für das physikalische Universum sei[2]. Sagen wir noch angemessener, für das Sein der Erscheinungswelt. Indem das Denken die Relation der Einzeldinge auf das höchste Sein, welches wir selbst nur im Abbild erfassen: κάλλος καὶ συμμετρία καὶ ἀλήθεια (Phil. 65a), aufdeckt, vollzieht es den Schöpfungsprozeß der Welt nach und ist darin selbst schöpferisch (Phil. 27b: τὸ δημιουργοῦν ist der νοῦς!). Weil das Göttliche sein Wesen im Gestalten des unendlichen Unbestimmten hat, welches dadurch zum Nichtsein wird, deswegen kann das Prädikat unendlich ihm nicht zukommen. Unendlich ist das Ungestaltete und das Ungedachte. So ist für Platon das Unendliche gerade das Merkmal der Immanenz, von wo man sich zur Transzendenz erheben soll!

---

[1] Platon und die sog. Pythagoreer, Halle 1923, S. 62. Dieser Satz ist der Ausgangspunkt von R. Mondolfo, L'infinito, welcher meint, hier liege ein klassizistisches Vorurteil zugrunde. Demgemäß will er zeigen, daß die Griechen das Unendliche doch gedacht hätten. Warum aber gerade Platon und Aristoteles die Begrenztheit der Welt behaupten, vermag er nicht zu sagen.

[2] R. Hackforth, Plato's Examination of Pleasure, Cambridge 1958, S. 39.

B. Das Wesen des Unendlichen bei Aristoteles

1. 'Analytica'

a) Der neue Begriff des Unendlichen

Die Darstellung des Unendlichen bei Aristoteles ist im Vergleich zu Platon wesentlich einfacher; denn Aristoteles hat das Unendliche grundlegend in größeren Zusammenhängen behandelt. Doch tritt hierbei die Frage auf, ob man das Wesentliche aus Physik III, 4—8 entnimmt, oder ob die logischen Schriften die grundsätzliche Erörterung enthalten, die auch bei dem Abschnitt in der Physik vorausgesetzt wird[1]. Dem Verfasser scheint nun die Ablehnung des regressus in infinitum die Grundvoraussetzung zu sein, die Aristoteles gemacht hat. In ihr zeigt sich die Größe der aristotelischen Philosophie. Die Unmöglichkeit des regressus in infinitum gilt es also auf ihre Begründung hin zu untersuchen. Damit ist gleichzeitig das Wesen des Unendlichen bei Aristoteles behandelt. Es begegnet nämlich eine neue Fassung des Unendlichkeitsbegriffes, die mit der voraufgehenden Tradition bricht. Bis zu Platon hin hatte man gemeint, das Unendliche sei das Allumfassende. Platon hatte in seinem 'Parmenides' gezeigt, daß ein solches Unendliches, welches das Ganze sein will, dies nur als das Unbestimmte sein kann. So ist seine Verwendung des Begriffs ἄπειρον auf das Verständnis von 'Unbestimmtheit' festgelegt. Aristoteles wird nicht bestreiten, daß ἄπειρον = unbestimmt sei; aber diese Aussage folgert er erst aus dem Begriff des Unendlichen. Sein neues Verständnis läßt sich am besten an einem Satz aus seiner Physik zeigen, der wohl als Definition gelten darf: „Denn nicht dasjenige ist unendlich, außerhalb dessen nichts mehr ist, sondern dasjenige, außerhalb dessen immer noch etwas ist" (οὐ γὰρ οὗ μηδὲν ἔξω, ἀλλ' οὗ ἀεί τι ἔξω ἐστί, τοῦτο ἄπειρόν ἐστιν Physik 207a1). Das Unendliche wird als Begriff aus sich selbst erklärt: Es ist dasjenige, was nicht zu Ende gedacht werden kann[2]. Der Beweis für diese Interpretation liegt in der Gleichsetzung von Unendlichkeit und regressus in infinitum, wie sie die Logik des Aristoteles voraussetzt. Erst weil das Unendliche nicht zu Ende gedacht werden kann, ist es auch das Unbestimmte. Da es sich hier um logische Bestimmungen handelt, wenden wir uns zunächst der „Logik" des Aristoteles zu, und zwar der Erörterung der Beweiskraft

[1] J. Cohn, Geschichte des Unendlichkeitsproblems im abendländischen Denken bis Kant, Leipzig 1896, setzt diskussionslos voraus, daß die logischen Schriften des Aristoteles für sein Thema nichts austragen. Gleichfalls R. Mondolfo, L'infinito. Zu letzterem cf. S. 56, wo seine Behauptung erörtert werden muß, daß Aristoteles den regressus in infinitum faktisch doch durchgeführt habe.

[2] Cf. J. van der Meulen, Aristoteles. Die Mitte in seinem Denken, Meisenheim/Glan 1951, S. 64 Anm. 5 und S. 66.

des Denkens. Danach soll gefragt werden, wieweit sich die Darlegungen in den übrigen Schriften des Aristoteles von diesem Befund her verstehen lassen. Wenn sich auf solche Weise ein einheitliches Bild des aristotelischen Denkens unter dem hier interessierenden Aspekt gewinnen läßt — vieles kann mit Rücksicht auf das Gesamtthema der Arbeit nur andeutungsweise zur Sprache kommen —, so ist die Berechtigung unseres Vorgehens wohl hinreichend erwiesen[1].

b) Das Wesen des Syllogismus

Die Logik ist in der peripatetischen Schule als Propädeutik jeder wissenschaftlichen Philosophie angesehen worden[2]. Dies darf man nicht in dem Sinne mißverstehen, daß sie als eine Analyse der Denkbewegungen überhaupt dem Produkt des Denkens vorangehen muß. Die beiden Analytiken sollten deswegen nicht voreilig unter dem Begriff einer formalen Logik zusammengefaßt werden. Dabei ergibt sich nämlich unvermeidlich, daß die Analytika priora Hauptgegenstand der Untersuchung werden, während die Analytika posteriora zum Wesen der Syllogistik nichts mehr beizutragen haben[3]. Zweierlei muß hier geltend gemacht werden zur Erklärung dafür, was der Syllogismus ist und was er leistet.

α) „Der Syllogismus ist ein Gedankengang, in welchem sich nach der Setzung von etwas notwendig etwas anderes als das Gesetzte ergibt dadurch, daß dieses (scil. das Gesetzte) ist." (συλλογισμὸς δέ ἐστι λόγος ἐν ᾧ τιθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι. An. pr. A, 24b18—20)

Das Gesetzte sind die beiden Prämissen (προτάσεις), welche insgesamt drei Begriffe enthalten müssen. Dieses ist hinreichend bekannt und bedarf keiner weiteren Ausführung. Schwieriger gestaltet sich die Frage, was mit ἕτερόν τι τῶν κειμένων gemeint sei.

Fast durchgängig findet sich die Auffassung, daß hiermit das Ergebnis des Gedankenfortschritts bezeichnet werde[4]. Wenn man erklärt, daß die

---

[1] Am instruktivsten hat sich H. Cassirer zu diesem Sachverhalt geäußert (Aristoteles' Schrift „Von der Seele" und ihre Stellung innerhalb der aristotelischen Philosophie, Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte 24 (1932) S. 182—189).

[2] Auf diese Weise haben sich die Peripatetiker gegen die Stoa gewandt. Cf. Überweg-Prächter S. 376.

[3] Dieser Vorwurf richtet sich gegen J. Lukasiewicz und G. Patzig.

[4] So Überweg-Prächter S. 374: „... Ableitung eines Urteils aus anderen." Ross S. 40: „Inference is a real process." Lukasiewicz S. 44: „... axiomatized deductive system." H. Maier: „... Synthetische Kraft des syllogistischen Prinzips" und C. Prantls schöpferischer Begriff. Widersprüchlich ist m. E. J. Hirschberger, der von einer Anatomie des Geistes (S. 161f.) und einer gleichzeitigen „Anweisung" „für ein einwandfreies wissenschaftliches Denken, Beweisen und Widerlegen" spricht. (S. 162). Cf. dagegen S. 172: Der Syllogismus ist keine Deduktion. Sehr schön D. J. Allan, The Philosophy of Aristotle, London 1952, S. 147: „It must be emphasized again that this

Syllogistik einen Wissenschaftsbegriff voraussetzt, der das Denken von den Prinzipien des Seins weiterführen könne, so folgt man einer sehr alten Tradition, nämlich der stoischen. Die stoische Logik formulierte das Ziel einer jeden ἀπόδειξις dahingehend, daß der Schlußsatz etwas Unbekanntes enthüllen müsse[1]. Schon Alexander von Aphrodisias scheint diese Losung: vom Bekannten zum Unbekannten! mit dem ἕτερόν τι verbunden zu haben[2].

Nachdem der Syllogismus so ins Licht der stoischen Logik gestellt worden war, konnte sich auf seiten der antiken Skepsis mit Leichtigkeit der Einwand erheben, daß das erfragte Unbekannte gar kein Unbekanntes sei, sondern schon vorher gewußt werde. Indem Sextus Empiricus widerlegt, daß es einen Fortschritt des Denkens geben könne, befaßt er sich auch mit dem aristotelischen Syllogismus (PH II, 163—165). Nehmen wir das zweite Beispiel, weil es geläufiger ist: „Sokrates ist ein Mensch; jeder Mensch ist ein Lebewesen. Sokrates ist also ein Lebewesen." Die Vertauschung der Prämissen und des größeren und kleineren Begriffs nach der Definition der ersten Figur ist nicht ausschlaggebend. Sextus schreibt weiter, daß die allgemeine Prämisse: alles, was unter die Kategorie Mensch fällt, ist auch ein Lebewesen, ja vorher bekannt sein müsse, sonst könnten wir sie nicht als Argument verwenden: „Wenn dem Sein des Menschen nun folgt, daß er auch ein Lebewesen ist, und deswegen die Behauptung (Prämisse = πρότασις) anerkanntermaßen wahr ist: Jeder Mensch ist ein Lebewesen, dann wird zugleich mit der Aussage, daß Sokrates ein Mensch ist, behauptet, daß er auch ein Lebewesen ist. Folglich genügt für den syllogistischen Gedankengang: Sokrates ist ein Mensch, also ist Sokrates ein Lebewesen. Und die Behauptung (= Prämisse): Jeder Mensch ist ein Lebewesen, kann man weglassen" (§ 165). Die Gedankenbewegung ist ganz deutlich; es wird von den Prämissen *hin* zum Schlußsatz gedacht. Und auf diese Weise wurde die Lehre vom Syllogismus weitergegeben. Als deduktives System entfaltete die Syllogistik in der Hochscholastik ihre größte Blüte. Nur sollte man bedenken, daß die Jagd nach den besten Prämissen in der ersten Analytik des Aristoteles keineswegs eine Methode ist, die auf die formale Untersuchung der syllogistischen Formen beschränkt wäre. Sondern Aristoteles „jagt" nach Prämissen, weil sie die Ursprünge (ἀρχαί) des Schlußsatzes sind (cf. An. pr. A30, 46a11).

(scil. syllogism) is not a principle of scientific *research*, but an ideal (perhaps a visionary one) of the presentation of scientific truth, obtained by other means, in such fashion as to make its full necessity appear."

[1] Cf. SVF II, 266; auch Sext. Emp., PH II, 177 sq.

[2] Cf. Comm. in Arist. Graeca II, 1, p. 18,12. Dazu E. Kapp, RE IV A, 1, Art. Syllogistik, Sp. 1065.

Bleiben wir bei dem Stichwort „jagen" (θηρεύειν) und betrachten folgenden Satz aus den 2. Analytiken: „Dann kann man das Wissen davon, was ein Ding ist, nur durch diese (scil. die erste Figur des Syllogismus) erjagen." (εἶτα τὴν τοῦ τί ἐστιν ἐπιστήμην διὰ μόνου τούτου θηρεῦσαι δυνατόν An. post. A14, 79a24). Das Ding bzw. die zu untersuchende Sache ist also vorher bekannt (welche Kritik hätten die Skeptiker hier anbringen können, wenn ihnen dieses noch bewußt gewesen wäre!). Der vorher bekannte Schlußsatz bildet demnach den Ausgangspunkt der Gedankenbewegung. Das Bestreben des Aristoteles in den Analytiken ist es zu zeigen, wie ein bekannter Schlußsatz einem andern, sei es einem Gesprächspartner, sei es einem Leser, auch zur Gewißheit werden könne. Deswegen muß er nach den Ursprüngen seines Schlußsatzes suchen, d.h. er muß nach dem Ursprung seines Wissens suchen. Dieser Ursprung liegt in dem Wesen eines Dinges (τὸ τί ἦν εἶναι) oder, wie man auch sagen kann, in dem Grund (αἴτιον) eines Sachverhaltes. Das Wesen oder der Grund wird einzig und allein durch den Mittelbegriff aufgedeckt. Hieraus erhellt sich auch die Prävalenz der ersten Figur. In ihr allein wird zur Aussage gebracht, daß ein Mittelbegriff zwei andere Begriffe ursächlich verbindet (cf. An. post. A 14 und grundlegend B 2). So ganz abwegig war es also nicht, wenn C. Prantl den schöpferischen Begriff (= Mittelbegriff) für das Herzstück des Syllogismus erklärte[1]. Dem Gesprächspartner wird der Schlußsatz zum Wissen, indem er ihm in gewisser Weise als Deduktion vorgeführt wird[2].

β) Im Grunde enthüllt sich damit der Syllogismus als Beweis; Aristoteles meint sogar, ein Wissen gäbe es nur durch den Beweis mit Hilfe des Syllogismus[3]. So steht An. pr. A 4, 25b30, daß der Beweis ein bestimmter Syllogismus sei, nicht jedoch jeder Syllogismus ein Beweis: „Beweis nenne ich den wissenschaftlichen Syllogismus."[4] Es wurde schon darauf hingewiesen, warum nur die 1. Figur des Syllogismus den Anforderungen des aristotelischen Wissenschaftsbegriffes genügt.

Die Untersuchung muß sich jetzt noch direkter der Art des Syllogismus zuwenden, die allein Wissen begründen kann. Grundlegend führt Aristoteles die Erörterungen im 1. Buch der 2. Analytiken durch. Die Aufgabenstellung wird im 2. Kapitel sehr schön umrissen, und zwar mehr in Form von Postulaten, zu welchen die übrigen Kapitel die Begründungen geben wollen und damit deren Ermöglichung sicherstellen. „Wissenschaftlich nenne ich den Syllogismus, gemäß welchem wir in der Weise wissen, daß wir ihn (scil. den Beweis) haben."[5] Welche Eigen-

[1] Cf. Geschichte der Logik des Abendlandes I, Wien 1855, z.B. S. 104.
[2] Cf. E. Kapp, RE IV, A, 1 Art. Syllogistik; bes. die Spalten 1056—1058.
[3] Cf. Bonitz, Ind. arist. 79 a 47—52.
[4] An. post. A 2, 71 b 17: ἀπόδειξιν δὲ λέγω συλλογισμὸν ἐπιστημονικόν.
[5] An. post. A 2, 71 b 18 sq.

schaften müssen die Prämissen haben, um als Ausgangspunkte für einen Beweis gelten zu können? „Wenn also das Wissen so beschaffen ist, wie wir es bestimmt haben, dann muß das beweisende Wissen bestehen aus wahren, ersten und unvermittelten Behauptungen, die bekannter und (ontologisch) früher sind als der Schlußsatz und seinen Grund enthalten. Denn so werden sie auch die Ursprünge sein, die dem Gezeigten eigentümlich sind."[1]

Zum ersten Male begegnet uns jetzt die Forderung nach den unvermittelten Sachverhalten. Es sind die Dinge, die keinen Mittelbegriff mehr zulassen und deswegen selbst unbeweisbar sind. Zwei Alternativen kennt Aristoteles zu Recht gegenüber dieser Feststellung, deren Begründung noch nicht in den Blick gekommen ist[2]. Entweder gibt es von den ersten Dingen überhaupt kein Wissen. Wenn das Wissen an den Beweis gebunden ist, kann man von den „Prinzipien" kein Wissen haben. Denn der Beweis besteht in der Zurückführung auf Prinzipien. Aristoteles räumt dieser Konsequenz ein gewisses Recht ein; denn sie hat wenigstens erkannt, daß man nicht das Unendliche durchlaufen kann (ἀδύνατον γὰρ τὰ ἄπειρα διελθεῖν 72b10). Nur gibt er nicht zu, daß die „Prinzipien" deswegen unbekannt bleiben müßten. Daraus folgte nämlich, daß es überhaupt kein Wissen geben könne, weil das Wissen von dem unvermittelt Erkannten abhängig ist. — Die andere Konsequenz wäre, daß man alles beweisen müßte. Da aber auch hier die Unmöglichkeit des regressus in infinitum gilt, sei man zum Zirkelschluß genötigt, indem man die Dinge gegenseitig auseinander beweise. „Wir jedoch behaupten nicht, daß jedes Wissen beweisfähig sei, sondern das Wissen von den unvermittelten Dingen ist unbeweisbar" (72b18).

Eigentümlich plötzlich und unmotiviert taucht im Text das Argument auf, daß das Unendliche der wissenden Vernunft unzugänglich ist. Nachdem Aristoteles noch verschiedene Eigenschaften der beweisenden Wissenschaft erörtert hat, wirft er in cap. 19sqq. das Problem noch einmal grundsätzlich auf, wie und unter welchen Bedingungen der Mittelbegriff als letzter Beweisgrund zu erreichen ist.

c) Der regressus in infinitum

Das Ziel ist zu zeigen: τὸ A τῷ Γ διὰ τοῦ B[3]. Das Problem ist, ob es eine unendliche Reihe von Mittelbegriffen geben kann, und zwar genauer: „Ist es möglich, daß die Zahl der Mittelglieder unendlich ist,

[1] 71 b 19—23: εἰ τοίνυν ἐστὶ τὸ ἐπίστασθαι οἷον ἔθεμεν, ἀνάγκη καὶ τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην ἐξ ἀληθῶν τ' εἶναι καὶ πρώτων καὶ ἀμέσων καὶ γνωριμωτέρων καὶ προτέρων καὶ αἰτίων τοῦ συμπεράσματος· οὕτω γὰρ ἔσονται καὶ αἱ ἀρχαὶ οἰκεῖαι τοῦ δεικνυμένου.

[2] Cap. 3 Anfang. Cf. zum Folgenden H. Cassirer, Aristoteles' Schrift „Von der Seele", S. 186—189.

[3] Cap. 19; 81 b 11 u. 16.

wenn die beiden Außenglieder feststehen?"[1] Daran hängt nämlich die Frage, ob die Beweiskette ins Unendliche laufen und ob es von allem einen Beweis geben kann. Sehr umsichtig wird das Problem untergliedert. Schon an dieser Sorgfalt zeigt sich, daß es Aristoteles in diesen Kapiteln um den Kerngedanken seiner Analytiken geht: die Ermöglichung einer beweisenden Wissenschaft. — Ganz formal werden A und Γ als der allgemeinste und der individuellste Begriff bestimmt[2].

Aristoteles möchte nun wissen, ob zu A eine unendliche Reihe von Subjekten treten kann, zu Γ eine unendliche Reihe von Prädikaten. Cap. 20 setzt überraschenderweise mit der Behauptung ein, daß die Mittelbegriffe begrenzt sind, wenn die beiden möglichen Reihen begrenzt sind. Die Folgerung ist einsichtig, nicht aber die Bedingung. Die Begründung in cap. 20 gestaltet sich ganz indirekt, so daß noch gar nicht herauskommt, wo das Hauptargument liegt.

Cap. 21 zeigt lediglich, daß unter derselben Bedingung die gleiche Folgerung gilt sowohl für den verneinenden Syllogismus wie auch für die anderen Figuren. Cap. 22 bezieht die formale Darlegung zunächst auf ihren Inhalt: „Hinsichtlich der Prädikate, die im Wesen einer Sache eingeschlossen sind, ist folgendes offensichtlich: Denn wenn einerseits das Wesen (τὸ τί ἦν εἶναι) bestimmt werden kann oder wenn es erkennbar ist, andererseits das Unendliche nicht durchlaufen werden kann, dann sind notwendig die in dem Wesen eingeschlossenen Prädikate begrenzt" (82b37). Man sieht, daß Aristoteles die beiden Aussagen — Unmöglichkeit des regressus in infinitum und Bestimmbarkeit des Wesens — einander zuordnet. Der Gedanke, daß sie sich gegenseitig bedingen, durchzieht das ganze Kapitel und läßt eine merkwürdige, wechselseitige Abhängigkeit der beiden Gedanken voneinander erkennen.

Der erste Beweisgang[3] hat zum Ziel, daß die Reihe der Attribute, welche nicht in der Wesensbestimmung eingeschlossen sind, auf zweierlei Weise begrenzt ist:

1. Die Zahl der Kategorien ist begrenzt und

2. die Attribute gemäß den festgelegten Arten der Kategorien müssen sich alle jeweils auf eine Substanz beziehen. So ergibt sich die Substanz als letztes Zugrundeliegendes: Sie darf selbst zu keinem anderen Früheren als Prädikat treten noch ein anderes Früheres zu ihr[4]. Der andere „logische" (λογικῶς) Beweis stellt heraus, daß zum absoluten Wissen die Begrenzt-

[1] 82 a 2 sq. [2] Cap. 20; 82 a 23.

[3] Er läuft bis 83 b 31. Es folgt ein zweiter Beweis bis 84 a 6, woran sich statt der bisher λογικῶς bezeichneten Beweise ein als ἀναλυτικῶς bezeichneter anschließt. (84 a 7—a 28). Zum Einzelnen cf. W. D. Ross, Aristotle's Prior and Posterior Analytics. A Revised Text with Intr. and Comm., Oxford 1949, S. 573—83.

[4] ἀνάγκη ἄρα... εἶναί τι ὃ οὐκέτι οὔτε κατ' ἄλλου προτέρου οὔτε κατ' ἐκείνου ἄλλο πρότερον κατηγορεῖται. 83 b 28 sqq.

heit der Zahl der Mittelbegriffe gehört, während der „analytische" (ἀναλυτικῶς) Beweis dasselbe noch einmal auf die Wesenserkenntnis eines Dinges bezieht. Faßt man mit der Schlußfolgerung die einzelnen Begründungen zusammen, so ergibt sich:

1. Jedes Wesen ist als solches zu bestimmen, und

2. die Zahl der Attribute gemäß den Kategorien ist nicht unbegrenzt. Weil Bestimmbarkeit und regressus in infinitum sich gegenseitig ausschließen, sind beide Reihen von Attributen begrenzt, sowohl die Reihe nach oben als auch diejenige nach unten. Daraus muß entnommen werden, daß für Aristoteles als Hauptargument auftritt: τὰ δὲ ἄπειρα οὐκ ἔστι διεξελθεῖν νοοῦντα. Auf diesem Grundsatz erwächst der Glaube, daß das Wesen eines jeden Dinges bestimmbar ist. „Denn jenes (scil. das Wesen) kann nicht bestimmt werden, wenn das Unendliche als Prädikat zu ihm tritt" (ἐκείνην γὰρ οὐκ ἔστιν ὁρίσασθαι, ἧς τὰ ἄπειρα κατηγορεῖται 83b8, cf. 84a26). Aus der Überzeugung, daß Erkenntnis möglich ist, zieht Aristoteles die Folgerung, daß ein Unendliches für das Denken nicht vorhanden ist. Denn nun kann er behaupten, daß es unvermittelte Ursprünge des Wissens gibt. Wenn nämlich die Attributsreihen sowohl nach oben wie auch nach unten begrenzt sind, dann sind die Begriffe zwischen zwei Begriffen, d. h. die Mittelbegriffe begrenzt. „Wenn das der Fall ist, dann ist also auch hinsichtlich der Beweise offensichtlich, daß es notwendig ἀρχαί gibt und nicht von allem ein Beweis gefordert werden kann. Und wie wir es behauptet haben, nennen wir gewisse Beweise Beweise gemäß dem Ursprung."[1]

Hiermit ist der Höhepunkt erreicht: Ein beweiskräftiges Wissen ist möglich. Ja, man wird sogar sagen müssen, daß nun erst die Möglichkeit einer darstellenden Wissenschaft erwiesen ist (ἀποδεικτικὴ ἐπιστήμη). Denn hiernach zu forschen, war die Absicht des Aristoteles. Er mußte aufzeigen, daß es ἄμεσα gibt und daß sie der Erkenntnis zugänglich sind. Wesentlich ist gegenüber jeglichem Skeptizismus, daß man aus der petitio principii, nicht bis ins Unendliche fortzuschreiten, positiv folgert, daß trotzdem die unbeweisbaren Fakten erreicht werden, die Wissen allein begründen können. Die unvermittelte Erkenntnis von den grundlegenden Daten der Wissenschaft überhaupt schreibt Aristoteles der Kraft des νοῦς zu, der intuitiv aus der Wahrnehmung des Einzelnen die Erkenntnis des Allgemeinen bildet. Dies mag übergangen werden. Dazu müßte An. post. B 19 und De anima untersucht werden. Hier galt die Aufgabe dem Ausgangspunkt.

Es war nun ungesichert die Unmöglichkeit des regressus in infinitum als Postulat charakterisiert worden. Dies erhellt aus folgendem Satz, der

[1] 84 a 30 sqq.

auf das letzte Zitat aus An. post. A 22 folgt: „Denn wenn es Ursprünge gibt, dann ist es nicht möglich, daß alles beweisbar ist und daß man zum Unendlichen vorschreitet" (84a32). Nachdem Aristoteles glücklich am Beweisziel angelangt ist, meint er, die Argumentation umkehren zu können. Die ἀρχαί sind auf Grund der Annahme erstellt worden, daß Wissen nur im endlichen Bereich möglich ist, und nun sollen sie ihrerseits erweisen, daß das Unendliche nicht erforscht werden kann. Die Ablehnung des regressus in infinitum ist nichts anderes als eine unbewiesene Voraussetzung; aber als solche hat sie erhebliche Tragweite. Sie begründet das vernünftige Denken überhaupt.

d) Der endliche Ursprung

Ausgegangen waren wir von der Frage nach dem Wesen der Syllogistik und hatten zu Beginn der positiven Darstellung (s. o. S. 46) das Postulat erörtert, daß der Mittelbegriff in der ersten Figur des Syllogismus den unvermittelten Grund eines Dinges darstellen müsse. Dieser Grund ist dort erreicht, wo ein weiterer Mittelbegriff zu einer Behauptung nicht gefunden werden kann, dort, wo die Verbindung mit B „unvermittelt und unteilbar" ist (διάστημα ἄμεσον καὶ ἀδιαίρετον 84a35). Zugleich kann bei einer solchen Verbindung die ganze Prämisse als absoluter Ursprung bezeichnet werden (cap. 23). Und damit ist in der ersten Figur der Syllogismus ergriffen, der zu Recht der wissenschaftliche oder wissensbegründende (συλλογισμὸς ἐπιστημονικός) genannt wird. So darf nun an die Stelle der zu Beginn genannten Definition des Syllogismus eine eindeutigere treten: „⟨Denn⟩ der Syllogismus zeigt durch den Mittelbegriff auf, was zu wem als Prädikat gehört" (ὁ μὲν γὰρ συλλογισμὸς τὶ κατὰ τινὸς δείκνυσι διὰ τοῦ μέσου 91a14). Die Suche erstreckt sich insofern auf die Prämissen, als zu den Begriffen des Schlußsatzes der ursprüngliche Mittelbegriff gefunden werden muß. Das Denken kann nur das Endliche erfassen. Aber wenn man überhaupt vernünftig denken will, muß man annehmen, daß der ursprüngliche Mittelbegriff, die ἀρχή, nicht jenseits des Wissens im Unendlichen liegt, sondern daß er Endpunkt einer begrenzten Reihe von Beweisen ist. Neu und für die philosophische Größe des Aristoteles charakteristisch ist die Überzeugung, den wahrhaften Ursprung des Wissens ohne regressus in infinitum finden zu können. Nur Aristoteles hat die Frage nach der Voraussetzung für eine beweisfähige bzw. darstellende Wissenschaft bewußt erhoben und beantwortet. Zwar muß er das Denken auf den Bereich des Endlichen und Begrenzten einschränken, um das absolute Wissen für erreichbar zu halten, aber er kann zeigen, daß das Denken sich selbst aufheben würde, wenn es sich auf den Weg zum Unendlichen begeben müßte.

2. *Die Bestimmung des Ursprungs*

Es ist nun zu fragen, ob Aristoteles von der These der Logik aus denkend zur absoluten ἀρχή aller Dinge gelangt oder ob er diese ἀρχή auf andere Weise gewinnt. Damit ist zugleich die Frage nach dem Gottesbegriff gestellt. Denn dasjenige, worauf sich die wahrnehmbare Wirklichkeit zurückführen läßt, ist zugleich das, wovon die Wirklichkeit abhängt. Und deswegen bezeichnet der Grieche die absolute ἀρχή als göttlich, d. h. sie ist der Gott jedes griechischen Philosophen[1].

a) Die Frage nach der Bewegung

In der Physik hat sich Aristoteles um den Nachweis bemüht, daß alles Sein Bewegung impliziert. Diese Behauptung wird durch die Beobachtung begründet, daß nicht die einen Dinge sich ewig bewegen und die anderen ewig in Ruhe verbleiben, sondern daß dieselben Dinge sich zeitweilig bewegen und zeitweilig in Ruhe sind. Der Gedanke der Bewegung wird von Aristoteles so weit gefaßt, daß alle stattfindende Veränderung bzw. jeder Umschlag in sein Gegenteil hinsichtlich des Übergangsmomentes Bewegung ist. Wahrnehmbar und in der Wirklichkeit erscheinend ist die jeweilige Veränderung nur als Zustand, d. h. wenn die Bewegung durch das Dazwischentreten der Zeit unterbrochen ist.

Diese stichwortartig skizzierten Feststellungen lassen nur die Annahme zu, daß allen der Veränderung unterworfenen Dingen Bewegung nicht von Natur aus innewohnen kann. Daß ihr Verharren in einem bestimmten Zustand nicht unbegrenzt ist, zeigt hinsichtlich des Dinges selbst nur die in ihm angelegte Möglichkeit, auch in einen anderen Zustand übergehen zu können. Grundsätzlich eignet dem Ding nach der eingetretenen Veränderung die Offenheit, in den vorherigen Zustand wieder zurückzutreten. Muß nun ein Ding zeitweilig als bewegt angesehen werden, so kann ihm diese Bewegung nur von außen zukommen. Dies führt zu dem wichtigsten Lehrsatz innerhalb der Untersuchung über die Bewegung, daß alles, was sich bewegt, von irgend etwas bewegt wird[2].

b) Das sich selbst Bewegende

α) Der Anfang von cap. 5 des 8. Physikbuches befaßt sich mit der Frage nach dem „irgend etwas" als Ursache der Bewegung. Zunächst wird zwischen causa finalis und causa efficiens unterschieden, wenn man

---

[1] Cf. W. Pannenberg, Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem in der frühchristlichen Theologie, ZKG 70 (1959) S. 5: „Das wahrhaft Göttliche kann nichts anderes sein als der für das Zustandekommen der bekannten Wirklichkeit nötige und zu ihrer Erklärung vorauszusetzende Ursprung."

[2] Phys. 256 a 2 sq.

der traditionellen Begrifflichkeit hier folgen will. Als Beispiel gibt Aristoteles folgende Ursachenkette: „Der Stock bewegt den Stein und wird selbst von der Hand bewegt, welche ihrerseits vom Menschen bewegt wird; der Mensch aber wird nicht mehr von einem andern bewegt." (256a6—8). Aristoteles meint nun, daß sowohl das letzte (τὸ τελευταῖον) wie auch das erste (τὸ πρῶτον) in gleicher Weise eine Bewegung verursacht, nur in einem verschiedenen Abhängigkeitsverhältnis voneinander. Der Stock kann nicht etwas bewegen, wenn er nicht selbst vom Menschen bewegt wird, während der Mensch sehr wohl eine Bewegung durchführen kann, ohne daß notwendig der Stock bewegt wird. Der Schwerpunkt des Gedankens ist trotz der Schwierigkeit, daß die Bewegung des Menschen nicht auf ein Ziel ausgerichtet sein darf, also unabhängig von dem Ziel ist, zu erfassen. Abhängigkeit denkt Aristoteles hier nur in einer Richtung, nämlich von der ἀρχή der Bewegung her. Dasjenige, was Aristoteles mit τὸ πρῶτον, mit dem in jeglicher Hinsicht Ersten[1] meint, darf nicht selbst durch ein „anderes" bewegt werden. Vom Gedanken eines Ersten her kommt Aristoteles zu der Aussage, daß das erste Bewegende nicht von etwas bewegt werden darf, was von ihm selbst verschieden ist. In dem Satz: ἀνάγκη πᾶν τὸ κινούμενον ὑπό τινος κινεῖσθαι darf τινός nicht ἄλλου sein. Die einzige Möglichkeit, die Ursache der Bewegung nicht grundsätzlich auf ein anderes zurückzuschieben, besteht darin, τινός statt durch ἄλλου durch αὑτοῦ zu bestimmen. „Wenn also das Bewegte von irgend etwas bewegt wird, das erste Bewegende also auch bewegt wird, jedoch nicht von einem anderen, dann wird es notwendig von sich selbst bewegt."[2]

Der Nachweis scheint schlüssig, daß das erste Bewegende von sich selbst bewegt werden muß — wenn es dem postulierten Ersten entsprechen soll. Der Gedankengang gründet ganz und gar auf der Voraussetzung, daß die Kette der Bewegung nicht bis ins Unendliche läuft. Diese Begründung ist mit Recht in diesen Zusammenhang eingeschoben[3]. Vom Unendlichen gibt es kein Erstes. Aber wie schon in den Analytiken heißt es kategorisch: Es gibt das Erste, „denn es ist unmöglich, daß das Bewegende in einer unendlichen Reihe jeweils von einem anderen bewegt wird" (ἀδύνατον γὰρ εἰς ἄπειρον ἰέναι τὸ κινοῦν καὶ κινούμενον ὑπ'ἄλλου αὐτό 256a17). Indirekt wird der regressus in infinitum als nicht notwendig aufgezeigt, indem nämlich die Möglichkeit aufleuchtet, daß ὑπό τινος auch ὑφ'αὑτοῦ bedeuten kann.

---

[1] τὸ πρῶτον Met. 6, 1028 a 32.

[2] εἰ οὖν ἅπαν μὲν τὸ κινούμενον ὑπό τινος κινεῖται, τὸ δὲ πρῶτον κινοῦν κινεῖται μέν, οὐχ ὑπ' ἄλλου δέ, ἀνάγκη αὐτὸ ὑφ' αὑτοῦ κινεῖσθαι. 256 a 19—21.

[3] Sie wirkt an ihrer jetzigen Stelle zwar wie ein Einschub oder Nachtrag. Aber daß sie überhaupt hierhin gehört, sollte nicht bezweifelt werden. Cf. H. Cassirer, a.a.O., S. 183ff.

β) In einem zweiten Abschnitt faßt Aristoteles dasjenige ins Auge, was oben als schwer zu verstehende Eingrenzung der Abhängigkeitsmöglichkeit vermerkt wurde. Es gilt nämlich nicht nur, den Tatbestand zu berücksichtigen, daß πᾶν τὸ κινούμενον ὑπό τινος κινεῖται, sondern auch daß πᾶν τὸ κινοῦν τί τε κινεῖ καὶ τινί. Sowohl das Ziel einer jeden Bewegung als auch das Mittel, wodurch sie sich auswirkt, bringt das Bewegende in Abhängigkeit von etwas. Wenn ein bewegtes Ding sich in dieser Abhängigkeit befindet, d. h. wenn es selbst ein Mittel ist, durch das ein anderer Beweger seine Tätigkeit weitergibt, dann kann es eine unabhängige Bewegung nicht geben. Wenn alle Dinge, die Bewegung ausüben, in dieser Weise Mittel wären, dann wäre es unmöglich, die Ursache der Bewegung aufzufinden. Man würde sich im Unendlichen verlieren. „Wenn nun eine Bewegung sich auswirkt auf etwas, was schon bewegt ist, dann ist die Reihe dort zu Ende und man braucht nicht bis ins Unendliche zu gehen" (εἰ οὖν κινούμενόν τι κινεῖ, ἀνάγκη στῆναι, καὶ μὴ εἰς ἄπειρον ἰέναι 256a28). τι und τινί des allgemeinen Satzes müssen als αὐτό und αὐτῷ verstanden werden; dann hat man den unabhängigen Beweger ergriffen.

Das „Muß" dieser Ersetzung ergibt sich durch die Verneinung eines regressus in infinitum. Noch deutlicher als im vorigen Abschnitt wird die Nichtnotwendigkeit eines regressus in infinitum aufgewiesen, wie der zuletzt zitierte Satz in seiner Struktur zeigt. Die Ablehnung des regressus in infinitum darf deswegen insofern bei Aristoteles nicht nur als Postulat verstanden werden, sondern an dieser Stelle ist sehr schön zu sehen, daß die Bestimmbarkeit des unabhängigen Bewegers die drohende Alternative abgewendet hat: „... wenn aber dasjenige, wodurch etwas bewegt wird, ein anderes ist, dann gibt es entweder ein Ding, auf das die Bewegung nicht durch irgend etwas, sondern durch sich selbst ausgeübt wird, oder die Reihe setzt sich bis ins Unendliche fort" (... ἂν δὲ ᾖ ἕτερον τὸ ᾧ κινεῖ, ἔστιν τι ὃ κινήσει, οὐ τινὶ ἀλλ'αὐτῷ ἢ εἰς ἄπειρον εἶσιν 256a27.) In den Analytiken war die Richtung der Argumentation eindeutig verlaufen auf Grund des Postulats, daß die Vernunft das Endliche nicht verlassen dürfe. Hier kommt die Möglichkeit in den Blick, die erste Ursache der Bewegung zu erfassen und daraus zu erschließen, daß sie eben nicht im Unendlichen liegt. So bestätigt sich dadurch, daß das Ergebnis sinnvoll ist, die postulierte Voraussetzung einer begrenzten Ursachenreihe.

γ) Wenn die Versuche der beiden besprochenen Abschnitte zusammengefaßt werden sollen, so wird schwerlich der Eindruck ausbleiben, daß dem Postulat einer begrenzten Ursachenreihe das Hauptgewicht der Argumentation zukommt. Die Dringlichkeit, nach einer absoluten Ursache zu fragen, stellt sich ja angesichts der Alternative, daß die denkerische Bemühung um die ἀρχή der Bewegung gezwungen werden könne, den Bereich des Endlichen und damit den Bereich der Bestimmbarkeit

zu überschreiten. Weil aber diese Alternative nicht das Vertrauen in die Ergebnisse des Denkens zu zerstören vermag, deswegen kann Aristoteles in den beiden Nachweisen — sie scheinen von ihm ohne Rangunterschied nebeneinandergestellt worden zu sein[1] — teils von der Unmöglichkeit des regressus in infinitum aus mit der Existenz eines ersten Bewegers argumentieren, teils die gefundene Bestimmung für absolut halten, obwohl — in Aristoteles' Sinne aber gerade weil — sie sich auf das Endliche beschränkt.

Denn dadurch, daß Aristoteles die begrenzte Ursachenreihe voraussetzt, begründet er, daß es ein sich selbst Bewegendes gibt. Den sich selbst bewegenden Beweger macht er dann zum Ausgangspunkt und untersucht ihn daraufhin, ob er der absolute Ursprung der Bewegung sein kann.

c) Der unbewegte Beweger

Der erste Beweger, welcher zunächst τὸ αὐτὸ αὑτὸ κινοῦν genannt wird, muß nun noch etwas näher auf sein Wesen hin befragt werden; denn unter a) war das Wesen der Bewegung mit Veränderung umschrieben worden. Hieraus ergibt sich die Notwendigkeit, nach der Veränderlichkeit genauer zu fragen: Ewigkeit und Veränderlichkeit eines Dinges schließen sich gegenseitig aus. Dies ist kurz zu skizzieren.

α) Die wesentliche Behandlung der Frage findet sich in De coelo. Hier wird die Ewigkeit durch die Unveränderlichkeit begründet. „Wenn ein Ding keinen Anfang dafür hat, daß es sich so verhält, wie es sich jetzt verhält, sondern sich niemals anders verhalten konnte, dann kann es sich auch jetzt nicht verändern" (De coelo A 10, 279b21—24). Der Beweis wird dialektisch geführt: Denn wenn es eine Ursache gibt, die früher als das So-Sein des Dinges da war, dann würde selbst das, was sich — scheinbar! — nicht anders verhalten kann, sich anders verhalten können. Voraussetzung für die ewige Unveränderlichkeit, d. h. für die unendliche Dauer des jetzt in einem bestimmten Zustand vorgefundenen Dinges, ist, daß es sein jetziges Sein aus sich selbst hat. Es darf keine Ursache dafür geben, daß das Ding so geworden ist, wie es jetzt ist. Veränderlichkeit bezieht sich aber nicht nur auf gewisse Eigenschaften eines Dinges, sondern in viel höherem Maße auf sein Sein oder Nicht-Sein. Deswegen schließt auch jegliche Möglichkeit, zu sein oder nicht zu sein, die Annahme der Ewigkeit eines Dinges aus[2]. Wird nämlich ein Ding als geworden oder vergänglich bezeichnet, so liegt darin eingeschlossen der Gedanke,

[1] Der zweite Abschnitt beginnt nämlich: ἔτι δὲ καὶ ὧδε τὸν αὐτὸν τοῦτον λόγον ἔστιν ἐπελθεῖν 256 a 21.

[2] Die Argumentation des 12. Kapitels von 'De coelo' ist so verschlungen, daß es mir nicht möglich ist, sie an Hand eines oder zweier Sätze zu demonstrieren. Es wird also der Gedanke des ganzen Kapitels zusammengefaßt vorgetragen.

daß es früher oder später einmal nicht ist. — Damit hängt die Aussage zusammen, daß ein δυνάμει ὄν ohne das ἐνεργείᾳ ὄν nicht gedacht werden kann[1]. Deshalb macht man sich einer contradictio in se schuldig, wenn man das Dasein eines Dinges, das γενητόν oder φθαρτόν ist, für eine unendliche Zeit behauptet. —

Wird von einem Ding die Möglichkeit des Seins oder Nicht-Seins festgestellt, so ist die Zeit, in welcher es ist, immer als eine begrenzte zu bestimmen. Denn wenn es eine unendliche Zeit lang so ist, wie es ist, dann ist sein Dasein keine Möglichkeit, sondern ein Sein schlechthin. Wichtig ist für die Beziehung zu Gregor von Nyssa, daß die Möglichkeit des jemals Nicht-Seins die Aussage der zeitlichen Begrenzung überhaupt impliziert[2].

β) Aristoteles folgert aus dem Werden und Vergehen der Dinge, daß es eine ewige Bewegung geben muß und daß diese auf Grund ihrer Ewigkeit auch beständig ist[3]. In cap. 7 des 8. Buches der Physik setzt Aristoteles ganz neu ein und versucht von dem Nachweis auszugehen, daß eine solche stetige Bewegung möglich ist[4]. Nicht recht zwingend erscheint der Übergang von dem ersten sich selbst Bewegenden zu dem unbewegt Bewegenden[5]. Das Postulat von der Unbewegtheit des ersten Bewegers muß jedoch notwendig aufgestellt werden, denn der erste Beweger darf nicht in Bewegung sein, weil er sonst selbst der Umwandlung (μεταβολή) unterliegt, welche das Wesen der Bewegung ist. Aristoteles formuliert: αὐτὸ πάσης ἐκτὸς μεταβολῆς (258 b 14). Ist so seine eigene Unveränderlichkeit durch ἀκίνητον ausgesagt, dann ist hinwiederum auch

---

[1] Cf. zu vielen Einzelheiten J. Stallmach, Dynamis und Energia. Monographien zur philosophischen Forschung, begründet von G. Schischkoff. Bd. XXI (1959). Stallmach hat m.E. nicht genügend gesehen, daß der aristotelische Möglichkeitsgedanke allein von der Zeit abhängt, die dadurch, daß sie die unterbrochene Bewegung als Zustand wahrnehmen läßt, Wirklichkeit möglich macht. Der Notwendigkeitsgedanke ist nicht primär (cf. bes. S. 123—125).

[2] Die Darstellung über die ewige Zeit sollte wenigstens in ihrer Begründung deutlich werden, weil Gregor von Nyssa diesen Gedankengang gegen Eunomius ins Feld führt.

[3] 259 a 16—18.

[4] Zum Zusammenhang von capp. 7—9 mit dem Vorhergehenden cf. F. Solmsen, Aristotle's System of the Physical World. Cornell Studies in Class. Philol. vol. 33 (1960) S. 235f.

[5] Solmsen, a.a.O., S. 231, weist mit Recht darauf hin, daß Aristoteles im Anschluß an Platon den Ursprung der Bewegung als Selbst-Bewegtes erwiesen hat. Notwendig ergibt sich dann die Spannung zu seinem Naturbegriff und damit das Problem, wie die Einzigkeit eines Dinges, das sich selbst bewegt, zu begründen ist. Cf. W. Jaeger, Aristotle, Oxford 1950², S. 358ff. Weil aus dem sich selbst Bewegenden das ἀκίνητον κινοῦν nicht notwendig folgt, deswegen will F. Solmsen 256 b 13—29 sowie die weiteren Darlegungen aus cap. 5 für nicht ursprünglich an diese Stelle gesetzt sehen (a.a.O., S. 234 Anm. 40 und Misplaced Passages at the End of Aristotle's Physics, American Journal of Philology 82 [1961] S. 275 Anm. 26). Könnten diese Stellen nicht doch ursprünglich sein, weil Aristoteles das Problem nicht ganz bewältigt hat?

seine Ewigkeit erwiesen. Diese Ewigkeit besteht darin, daß der erste Beweger über unbegrenzte Zeit hin Bewegung ausübt. Dazu ist erforderlich, daß er selbst eine unendliche Kraft besitzt. Cap. 10 bemüht sich um den Beweis. Schon vorher[1] war gezeigt worden, daß ein begrenztes Ding keine unendliche Kraft in sich besitzen könne. Nun wird die Frage gestellt, wie denn die Eigenschaften des unbewegten Bewegers aussehen, wenn er eine unbegrenzte Kraft in sich birgt. Wenn die unbegrenzte Kraft zur notwendigen Bestimmung erhoben ist, „ist offensichtlich, daß das erste Bewegende und selbst Unbewegte unmöglich irgendeine Größe haben kann" (267b18). Es wird auf Phys. III 6 zurückgegriffen: „Denn wenn es eine Größe hat, dann ist es notwendig entweder begrenzt oder unendlich. Daß eine Größe nicht unendlich sein kann, ist früher in der Physik gezeigt worden" (b19—22). Interessant und wichtig scheint m.E. zu sein, daß als Schlußresultat nicht direkt die Unendlichkeit ausgesagt wird, sondern nur: ... οὐδὲν ἔχον μέγεθος (b26).

γ) Aus der letzten Beobachtung ergibt sich an Mondolfo (L'infinito) die Frage, ob Aristoteles wirklich ein Unendliches in der Wirklichkeit angenommen habe, und ob das Unendliche bei Aristoteles allen anderen Aussagen zum Trotz (cf. bes. G.A. I, 1, 715b14sq.) die göttliche Vollkommenheit bezeichne. Man wird gegen Mondolfo als erstes geltend machen müssen, daß Aristoteles die Kreisbewegung nicht deswegen vollkommen nennt, weil sie unendlich ist, sondern weil sie stetig ist (a. a. O. S. 98). Das Unendliche ist in Phys. III 6 nur als δυνάμει ὄν erwiesen worden. Eben dieses ist aber die Bewegung im Kreis; sie kann nur deswegen unendlich genannt werden, weil Ende und Anfang in eins fallen.

Zum andern stellt Aristoteles das Postulat der Endlichkeit nicht allein deswegen auf, damit er gegen den Antimechanismus ein teleologisches Weltbild behaupten kann. Sondern wir hatten gesehen, daß das Postulat der Endlichkeit in der Logik seinen ursprünglichen Sitz hat (cf. Mondolfo S. 364ff.)[2].

So wie nun die Schriften des Aristoteles vorliegen, ist das Prädikat unendlich für den Gottesbegriff nur deswegen ausgesprochen, weil der absolute Ursprung alles Seins eine Einheit sein muß, und zwar eine unteilbare Einheit. Diese Aussage läßt sich jedoch mit den Bestimmungen über die Beschaffenheit der Objekte der Wissenschaft nur auf die Art vereinigen, daß man den absoluten Beweger zwar außerhalb ihrer Sphäre setzt („keine Größe habend"), aber damit noch nicht den eigenen Ausgangspunkt aufhebt, nämlich die Kommensurabilität der Wissenschaft. Solmsen charakterisiert den Gedankengang des Aristoteles sehr schön;

[1] Phys. 266 a 10 sqq.

[2] Cf. J. Hirschberger, Geschichte der Philosophie I, Freiburg 1960⁴, S. 221, der mit „vielleicht ist er (scil. der Grundsatz, daß das Unendliche nicht durchlaufen werden kann) hier (scil. in der Logik) sogar zu Hause" diese Möglichkeit sehr schön erkannt hat.

zur Aufhebung der Größe heißt es: „This means in effect that he is immaterial and non-physical."[1] Phys. III 5 bleibt in Geltung, daß das Unendliche nicht Ursprung sein kann. Das Unendliche bildet nur das Übergangsglied zur Größenlosigkeit und damit zur Transzendenz, die erst in der Metaphysik Gegenstand der Untersuchung ist.

δ) Obwohl die Darstellung nicht die philosophische Theologie des Aristoteles zum Thema hat, wäre sie doch unvollständig, würde nicht noch die Frage berührt, ob die Transzendenz Gottes von Aristoteles hinreichend begründet ist. Genauer stellt sich die abschließende Aufgabe so, daß wir nachfragen, ob Aristoteles überzeugend durch die Unaufhörlichkeit der Kraft Gottes, die seine Größenlosigkeit bedingt, begründen konnte, daß das göttliche Sein außerhalb der physikalischen Welt ist. Gott als Substanz (οὐσία) ist reine Wirklichkeit und damit durchgängige Bestimmtheit[2]. Dieses Argument wird gegen das Unendliche des Anaximander gewendet: „Unsinnig und unmöglich ist es, daß das Unbekannte und das Unbestimmte (= Unbegrenzte: τὸ ἀόριστον) umfaßt und bestimmt" (Phys. III 6, 207a30sqq.). Umfassen und bestimmen kann nur etwas, was selbst bestimmt ist. Diese Bedingung erfüllt das Denken, insofern es beim ergriffenen Gegenstand bleibt. „Die Zeit und die Bewegung sind unendlich, und das Denken ist es nicht, da der ergriffene Gegenstand bleibt" (ὁ δὲ χρόνος καὶ ἡ κίνησις ἄπειρά ἐστι καὶ ἡ νόησις οὐχ ὑπομένοντος τοῦ λαμβανομένου Phys. III 8, 208a20sq.). Das Unendliche kann deswegen nicht gedacht werden, weil seine Definition lautet: „Denn nicht das ist unendlich, außerhalb dessen nichts ist, sondern dasjenige, außerhalb dessen immer noch etwas ist" (οὐ γὰρ οὗ μηδὲν ἔξω, ἀλλ' οὗ ἀεί τι ἔξω ἐστί, τοῦτο ἄπειρόν ἐστιν Phys. III 6, 207a1). Weil Denken (νόησις) keine wahrnehmbare Größe ist (kein αἰσθητόν), kann es nicht unendlich sein. Also ist auch nicht das göttliche Denken, das sich selbst denkt (Met. Λ 1074b33), unendlich. Im Sinne des Gottesgedankens überhaupt ist das ganz in Ordnung. Denn außerhalb von Gott gibt es nichts mehr.

Kehren wir zum Ausgangspunkt zurück, dann müssen wir feststellen, die Bestimmung Gottes steht im Widerspruch zu der Überlegung, daß Gott eine unbegrenzte Kraft besitzen muß. Der Widerspruch löst sich nur, wenn man erkennt, daß Aristoteles von der Physik zur absoluten Philosophie übergehen will. Seine Argumentation ist zwingend unter der Bedingung, daß das Unendliche als Prädikat nur zur Kategorie der physikalischen Größe gehören könne, wo hinwiederum überzeugend dargelegt wird, daß eine unendliche Größe in der Wirklichkeit nicht existiert. Muß man zugeben, daß hier die Transzendenz absolut gedacht ist, so wird man doch anmerken müssen, daß sie in der πρώτη φιλοσοφία

[1] American Journal of Philology 82 (1961) S. 271.

[2] Cf. Met. 1029 a 27 sq. Dazu J. Stallmach, Dynamis und Energeia, S. 200.

nur graduell gedacht wird. Gott als das sich selbst denkende Denken ist größer (κρεῖττον) als das menschliche Wissen (Eth. Eud. VII 14, 1248a 28. 32). Niemals ist er jedoch unendlich, da er sich dann zum einen nicht mehr selbst denken, zum andern aber nicht alles umfassen könnte. Erkennt man, daß Gott als solcher alle Bewegung umfaßt, weil alle Bewegung von ihm gleich einem Begehrenswerten ausgeht (cf. Met. Λ 7, 1072a26sqq.), dann wird erhellt, daß Gott nicht unbegrenzt sein kann. Auf ein Unendliches, das nicht nur nicht faßbar, sondern absolut unbekannt wäre, kann sich der Mensch nicht ausrichten (cf. Met. A994b 9sqq.). Wir werden sehen, wie an dem letzten angedeuteten Gedanken die christliche Theologie weiterdenkt. Notwendig wird sie dann in anderer Weise klären müssen, wie trotzdem die Beziehung zwischen Gott und sowohl der Welt wie auch dem Menschen vorhanden ist, ohne die absolute Transzendenz Gottes zu verletzen.

C. Exkurs über Philo von Alexandrien

durchgeführt in einer Besprechung von H. Guyot

a) Die Theologie

Obwohl Philo von Alexandrien seine Gedanken nicht im philosophischen Sinne systematisch aufgebaut vorträgt, sondern sich bei der Interpretation von Abschnitten aus der Bibel meist assoziativ vom Text der Septuaginta treiben läßt[1], kann man mit Bestimmtheit sagen, daß er seine Gottesvorstellung nicht aus dem Prinzip der Unendlichkeit herleitet. Will man überhaupt ein Prinzip angeben, das für die Begründung des Gottesbegriffs bei Philo konstitutiv ist, so wäre hier die Unvergleichlichkeit Gottes zu nennen. E. Bréhier hat diesen Tatbestand eindeutig herausgestellt, indem er sie als erste Eigenart der philonischen Gottesvorstellung nannte: „Rien n'est semblable à Dieu, et Dieu n'est semblable à rien."[2] Fast auf jeder Seite eines Prophetenbuches wie Deuterojesaja sei diese Aussage zu finden. „... Dieu est incomparable à tout être. Philon ne que teinter d'hellénisme cette idée, en disant que pour arriver à Dieu il faut aller au-delà du monde sensible, et même au-delà du monde intelligible."[3] Weil Gott sich durch die Berührung mit der sinnlichen Welt nicht beflecken dürfe, sei er von ihr durch die intelligible Welt getrennt.[4]

[1] Den Eindruck der größten Geschlossenheit macht 'De opificio mundi'; am Schluß werden die Hauptgedanken des Traktates noch einmal zusammengefaßt (§ 170 sqq.).

[2] E. Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, Paris 1950³, S. 72 mit den Belegen: De somn. I, 73; Leg. all. II, 1.

[3] A.a.O., S. 73 [4] A.a.O.

H. A. Wolfson bestätigt diesen Befund durch seine Darlegungen über die „Unlikeness of God" unübersehbar[1].

Die Vorstellung von der Unvergleichlichkeit Gottes ermöglicht es Philo, in der Heiligen Schrift unmittelbar einen philosophischen Gottesgedanken zu finden. Sich gründend auf die Bibel vertritt er ihn auf dem Feld der griechischen Philosophie[2]. Die Unvergleichlichkeit Gottes führt notwendig dazu, alle göttlichen Eigenschaften in Negationen auszudrücken[3]. Philosophiegeschichtlich gesehen ordnen wir Philos Denken der negativen Theologie zu. Es wird verschiedentlich behauptet, daß der Gegensatz von 'endlich' und 'unendlich' eo ipso in der negativen Theologie enthalten bzw. von ihr vorausgesetzt sei. Wo man diese Behauptung mit der Ansicht verbindet, daß Philo der Begründer (Guyot) oder der erste wesentliche Verfechter (Mondolfo) der negativen Theologie sei, dort wird er zum ersten großen Theologen der Unendlichkeit Gottes. Wir wollen untersuchen, ob sich eine solche Meinung aus seinem Schrifttum begründen läßt.

b—e) Die Argumente von Guyot und ihre Überprüfung

b) H. Guyot stellt seine 1906 in Paris vorgelegte These unter das Thema: L'Infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin. Er will damit zum Ausdruck bringen, daß der griechische Geist im allgemeinen zum Maß und zum harmonischen Verhältnis neige, so daß die griechische Philosophie sich nicht habe entschließen können, in der Unendlichkeit den Gipfel der Vollkommenheit zu sehen. Vollkommenheit sei für den Griechen in erster Linie Bestimmtheit (détermination)[4]. Platon sowie Aristoteles seien inkonsequent gewesen, wenn sie Gott jenseits des Bereiches der Erkenntnis sahen. Ihre Aussagen über die Transzendenz Gottes fügten sich in die Systematik ihrer Philosophie nicht ein[5]. Philo dagegen habe die Unbestimmtheit Gottes in die Philosophiegeschichte eingeführt[6].

[1] H. A. Wolfson, Philo, Cambridge (Mass.) 1948[2] Bd. II, bes. S. 96 und 126.

[2] Den „Gott der griechischen Philosophie" gibt es so allgemein nicht. Es sollte differenziert von den Gottesgedanken der verschiedenen Philosophen gesprochen werden. Aber im obigen Zusammenhang ist die Verallgemeinerung vielleicht sinnvoll, weil philosophisches und religiöses Denken gegeneinander abgehoben werden sollen. Der Durchbruch von der jüdischen Religion zur Theologie blieb ein Einzelfall: Philo von Alexandrien.

[3] Cf. die Stellensammlung von R. Mondolfo, L'infinito, S. 532 Anm. 3. Grundlegend ist De post. 15 sq.

[4] Cf. S. 31 f.

[5] Cf. S. 24 u. 28. Wolfson nimmt selbst Platon Resp 508 e—509 c und Aristoteles Met. 1074 b 15, welche Guyot analysiert, nicht zur Kenntnis und behauptet unverdrossen die Erkennbarkeit im platonischen und aristotelischen Gottesbegriff. Bd. II, S. 111ff.

[6] Wolfson, der übrigens die Arbeit von Guyot nicht gekannt zu haben scheint, meint auf Grund seiner Fehlinterpretation von Platon und Aristoteles, daß Philo die

Wir wollen Guyot nicht Unrecht zufügen; er hat sehr wohl beobachtet, daß Philo nicht von der Unendlichkeit Gottes spricht. „Philon introduira alors dans la spéculation grecque la notion juive, sinon de l'Infinité, du moins de l'Indétermination divine" (S. 32). Diese Distinktion wird in der expliziten Darstellung Philos noch zweimal wiederholt (S. 55 und 100). „Sans doute le nom ne s'y rencontre pas; ce que nous avons trouvé de plus fort en ce genre est l'expression sans qualités (ἄποιος)" (S. 55). So erscheint es überflüssig, Philo unter der Fragestellung, der unsere Untersuchung gilt, zu berücksichtigen. Denn selbst eine Monographie könnte nur zu dem Ergebnis führen, daß der *Begriff* der Unendlichkeit sich bei Philo nicht findet.

Guyot behauptet jedoch: „Mais la chose s'y trouve." Will man Philo nun doch einen Platz in der Skizze über die Unendlichkeit Gottes vor Gregor von Nyssa einräumen, ohne dem Grundsatz untreu zu werden, daß der bewußt vorgetragene oder vorausgesetzte Begriff, nicht aber eine irgendwie zu findende Vorstellung, für die Beurteilung eines Philosophen maßgeblich ist, so gestaltet sich die Frage für Philo folgendermaßen: Ist die Eigenschaftslosigkeit Gottes in seiner — noch näher zu bestimmenden — Unendlichkeit begründet? Guyot folgert bzw. expliziert seine Behauptung: „Le Juif, à l'instar de ses corréligionaires, met Dieu au-dessus de tout et celui-ci est indéterminé parce que sa perfection déborde toute détermination" (S. 55). Da grundsätzlich die Möglichkeit beachtet sein will, daß die Vollkommenheit Gottes seine Unendlichkeit voraussetzt, müssen wir die Textbasis von Guyot für seine zusammenfassende These untersuchen. Die wichtigste Beweisstelle dürfte für ihn De Cherubim § 86 (cf. S. 51) sein:

In mancherlei Weise wird geschildert, wie Gott allein im Besitz des höchsten Glückes ist. Typisch für einen Griechen faßt Philo zusammen: „... Gott ist voll von unvermischter Glückseligkeit" (εὐδαιμονίας ἀκράτου μεστός). Der Text zieht daraus beschreibend die Conclusio: „Seine Natur ist ganz vollkommen, ja Gott ist selbst der Gipfel, das Ziel und die Grenze der Glückseligkeit, da er an nichts, was von ihm unterschieden wäre, teilhat, wodurch seine Vollkommenheit vergrößert werden könnte, sondern von sich selbst jedem einzelnen teilgegeben hat an der Quelle des Guten, d. h. an sich selbst."[1] Denn die Welt könnte niemals etwas derartiges hervorbringen, es sei denn, es wäre dem Urbild als dem wahrhaft Guten nachgebildet.

Unerkennbarkeit Gottes durch die Vernunft in die Philosophiegeschichte eingeführt habe. Bd. II, 150.

[1] τελειοτάτη ἡ τούτου φύσις· μᾶλλον δὲ αὐτὸς ἄκρα καὶ τέλος καὶ ὅρος εὐδαιμονίας ὁ θεός, μετέχων μὲν οὐδενὸς ἑτέρου πρὸς βελτίωσιν, τὸ δὲ ἴδιον μεταδεδωκὼς ἅπασι τοῖς ἐν μέρει τῆς τοῦ καλοῦ πηγῆς, ἑαυτοῦ.

Der Gedankengang Philos hält sich in den Grenzen des platonischen Denkens. Er bringt zum Ausdruck, was schon Platon gegenüber dem Leitsatz des Protagoras geltend gemacht hatte: Gott ist das Maß aller Dinge[1]. Die Vorstellung vom göttlichen Urbild, dessen Abbild die Welt ist, begründet den Satz. Wir hatten bei der Besprechung von Platon und Aristoteles sehen können, daß das Verhältnis von Urbild und Abbild nicht notwendig den Gegensatz von 'unendlich' und 'endlich' herausfordert. Und wenn Philo von der absoluten Vollkommenheit Gottes spricht, so darf man den Gedanken der Unendlichkeit nicht als mitgegeben finden wollen.

c) Gehen wir noch einen Schritt weiter und ziehen wir auch noch Mondolfo heran: Für ihn denkt Philo als Grieche, wenn er Gott als περιέχων οὐ περιεχόμενος bezeichnet[2]. Philo sieht auch die Möglichkeit, das Wesen des Maßes mit Hilfe von περιέχειν anzugeben: ἀεὶ γὰρ τὸ περιέχον τοῦ περιεχομένου μέτρον (Quis rer. div. haer. 227). An dieser zuletzt angegebenen Stelle geht es um den Erweis, daß der Himmel ohne Maß ist, weil er von keinem Körper umschlossen wird (§ 228 sq.): „Sein Maß ist Gott, sein Führer und Steuerer. Gleichwie also das Seiende unbegreifbar ist, so ist auch das, was von ihm seine Bestimmung erhält, nicht mit Maßen bemessen, die unserem Denken angemessen sind . . ."[3] Gott ist unbegreifbar, das steht für Philo uneingeschränkt fest. Aber selbst wenn er gleichwertig mit diesem Gedanken aussagt, daß Gott das Umfassende ist, welcher selbst nicht umfaßt wird, so ist der Gedanke der Unendlichkeit damit noch nicht gesetzt.

Philo polemisiert mit dem Gedanken des alles umfassenden Gottes, dessen Formulierung stoisch ist, gegen die Stoa selbst wegen der Körperlichkeit ihres Gottes. Das Sein erscheint für ihn in Stufen geordnet, wobei Gott als oberste Stufe die Reihe begrenzt. Die Transzendenz Gottes behauptet er in der gleichen Weise der via negationis, wie Aristoteles die Eigenschaften seines ersten Bewegers bestimmt hatte. Ohne den Ernst abzuschwächen, mit dem Philo an der Transzendenz festhält, muß man doch diese Transzendenz als bloße „qualitative" Überlegenheit im Sinne der Eminenz kennzeichnen. Gottes Überlegenheit über die Welt gründet nicht darin, daß Gott den Kategorien Maß und bestimmende Grenze grundsätzlich enthoben sei. Der Text spricht nur davon, daß göttliche Maße dem menschlichen Verstand nicht angemessen sind. Ähnlich sagt auch De op. mundi 23, daß Gott nicht seine ganze gute Natur

---

[1] Cf. Platon, Leg. 716 c; Philo, De post 35; De somn. II, 193.

[2] L'infinito S. 529. Die Formel ist zwar stoisch, aber Mondolfo führt mit Recht auch Belege aus Aristoteles an, denen als wichtigster Phys. 207 a 25 sqq. hinzuzufügen wäre; cf. ferner Anaximenes B 2, Anaxagoras B 2 und Platon Tim. 31 a.

[3] ἔστι δὲ ὅρος αὐτοῦ ὁ θεός, ἡνίοχος καὶ κυβερνήτης αὐτοῦ. ὥσπερ οὖν ἀπερίληπτον τὸ ὄν, οὕτως καὶ τὸ ὁριζόμενον ὑπ' αὐτοῦ μέτροις τοῖς εἰς τὴν ἡμετέραν ἐπίνοιαν ἥκουσιν οὐ μεμέτρηται.

der Welt bei der Schöpfung mitgegeben, sondern daß er je nach der Größe der Empfangenden Abstufungen vorgenommen habe. Daß Gott den Begrenzungen der Zeit nicht unterworfen ist[1], braucht nur am Rande erwähnt zu werden. Denn Philo will damit nicht mehr zum Ausdruck bringen, als was vor ihm Platon gesagt hatte, wenn er die Zeit das bewegte Abbild der feststehenden Ewigkeit nannte[2]. Philo dringt nicht weiter zum Gedanken einer zeitlichen Unendlichkeit Gottes vor.

d) Guyot verweist bei seiner Erörterung der Eigenschaftslosigkeit Gottes auf E. Zeller: „Dieu, n'est-il donc rien? Aucunement. Philon exclut, en effet, de Dieu toute ποιότης; mais, comme M. Ed. Zeller le remarque justement, le philosophe ne vise que les qualités finies ... Indétermination veut ici perfection, telle qu'elle dépasse toute limite, en un mot, *perfection infini*" (S. 50f.). Daß Philo nicht über die *unendliche* Vollkommenheit reflektiert, haben wir bereits durch die Analyse der Hauptbelegstelle gezeigt. Nun müssen wir noch Zeller befragen, wie er die Unendlichkeit Gottes bei Philo begründen kann. „Da die Vollkommenheit Gottes durch seine Unendlichkeit seine absolute Erhabenheit über die Welt bedingt, muß dem Philosophen jede Übertragung endlicher Bestimmungen auf Gott unzulässig erscheinen."[3] Aus den obigen Philozitaten geht hervor, daß man mit Recht von einer gewissen Begrenztheit der Welt reden darf. Zeller charakterisiert selbst trefflich, worin die Begrenztheit der Welt besteht: Philo „verwahrt sich überhaupt gegen jede Ähnlichkeit zwischen Gott und den Geschöpfen, indem er der Endlichkeit der Letzteren die Ewigkeit Gottes (De op. 2 E), ihrer Wandelbarkeit seine Unveränderlichkeit ... entgegensetzt" (S. 402).

Was Guyot meinte, zur Stützung seines Gedankens von der göttlichen Unendlichkeit bei Philo aus Zeller entnehmen zu können, erweist sich bei näherem Zusehen als unzureichend. Zeller spricht an der von Guyot angeführten Stelle zwar sehr unbefangen von der Unendlichkeit Gottes, läßt aber doch im weiteren Verlauf seiner Philodarstellung erkennen, daß er keineswegs grundsätzlich Philos Gottesbegriff in der Unendlichkeit begründet sieht, sondern um die Grenze der Interpretation dieses Philosophen weiß. „Seine (scil. Philos) negative Theologie ist ihm nur daraus entstanden, daß er alle Prädikate für die Idee zu beschränkt, der göttlichen Vollkommenheit nicht gemäß fand; seine Verneinungen haben also eine Bejahung, eine Vorstellung von der göttlichen Vollkommenheit, wenn auch vielleicht nur eine allgemeine, unbestimmte,

---

[1] Quod Deus sit immut. 32.

[2] Platon, Tim. 37 d sq.; cf. Ch. Mugler, Platon et la recherche mathématique de son époque, Straßburg-Zürich 1948, S. 153ff. Zur Bedeutung dieses Gedankens im Mittelplatonismus cf. C. Andresen, Logos und Nomos, Arbeiten zur Kirchengeschichte 30 (1955) S. 278f.

[3] E. Zeller, Geschichte der Philosophie III,2, S. 400.

zur Voraussetzung" (S. 404). Die Nuance des philonischen Denkens ist damit gut getroffen. Das Schwebende hinsichtlich der philosophischen Begründung kann bei Philo nicht durch den festen Begriff der Unendlichkeit systematisiert werden.

e) Guyot kommt trotz seiner gegenteiligen Versicherungen, daß Philo Gott nur unbestimmbar, nicht jedoch direkt unendlich genannt habe, zu dieser Aussage: „Dieu est infini." Daraus folgert er: „L'âme qui veut s'unir à lui, doit sortir d'elle-même et devenir infinie comme lui. Le corps, les sens, la raison même sont en effet autant de limites où l'âme est venue s'enfermer en s'éloignant de Dieu" (S. 94). „En résumé, l'extase est l'Infinité de l'âme par absorption en Dieu" (S. 99). Diese Interpretation müssen wir zurückweisen. Sie beruht auf einer reinen Konstruktion. Ausgehend von dem Satz, daß nur etwas Göttliches oder Gottgleiches Gott begreifen kann, kommt Guyot über das schon als unbegründet erwiesene Postulat der Unendlichkeit Gottes zu dem Satz von der Unendlichkeit der Seele. Als Folgerung ergibt sich, daß der von der Welt gereinigte Teil des Menschen Gott be- bzw. ergreifen kann. Dem stehen die Textstellen entgegen, welche Wolfson zur Unbegreifbarkeit Gottes gesammelt hat und welche eindeutig auf die Bitte Moses: Erscheine mir! antworten: Gottes Wesen ist unerkennbar, aber seine Existenz (ὕπαρξις) kann, ja muß sogar erkannt werden[1].

Die vielen Stellen, an denen Philo Gott als unbegreifbar hinstellt, hat Bréhier zu Recht mit der stoischen Erkenntnistheorie in Zusammenhang gebracht: „L'objet pénètre en quelque sorte dans l'âme qui le contient et se modèle pour l'enserrer dans toutes ses parties. Si l'âme est trop étroite par contenir l'objet il lui échappe et lui reste incompréhensible. La science est une sorte de prise de possession de chose ..." (S. 201). Diese menschliche Haltung verbindet Philo wiederholt mit dem Namen Cain[2]. Sie hängt letztlich mit dem philosophischen Leitsatz des Protagoras zusammen (cf. De post. 33sqq.). Der wahre Weise jedoch hält nichts in der Welt für das Ganze, sondern schaut nach einem *intelligiblen* Herrscher und Führer aus (De Abrah. 84). So ergibt sich als der wahre Gegensatz von Göttlichem und Weltlichem bei Philo: Alles, was dem Bereich des Werdens angehört, was in die Welt als den Ort der sinnlich wahrnehmbaren Dinge gehört, darf nicht auf Gott übertragen werden. Es würde seine Geistigkeit verunreinigen und einschränken. Gott, weil er allein ungeworden (ἀγένητος) ist, nicht weil er unendlich ist, ist größer, ist erhabener als seine Schöpfung (De congr. 134)[3]. Soll Gott vom Men-

[1] Bd. II, S. 140ff.

[2] Cf. De Cher. 40 usque ad finem; De post. 33; De conf. 122; De sacr. Abel et Cain passim.

[3] Cf. auch De Abrah. 77, wo ὁ κόσμος und ἡ αἰσθητὴ οὐσία parallel stehen, jenseits deren Gott zu finden ist.

schen Besitz ergreifen, so muß die menschliche Vernunft untergehen! „Denn es ist heiliges Gesetz, daß etwas Sterbliches nicht mit dem Unsterblichen zusammenwohnen kann."[1] Eine Besserung des Menschen tritt erst ein, wenn er ἀπὸ σώματος καὶ αἰσθήσεως, d. h. ἀπὸ τῶν θνητῶν befreit wird[2]. So darf man auch aus folgendem Satz von Bréhier keine grundsätzlichen Folgerungen für die Unendlichkeit Gottes ziehen: „Aussi l'interêt de la vie humaine est concentré non pas dans la connaissance immédiate de Dieu, à tout jamais impossible, mais dans le perpétuel mouvement de l'âme qui cherche à saisir cet objet infini" (S. 204)[3].

Das zur Zeit vielleicht beste Buch über Philo, das Werk von J. Daniélou[4], kann hier nicht näher gewürdigt werden. Nur wollen wir anmerken, daß der ewig unvollendbare Versuch, Gott zu ergreifen, noch nicht allein durch seine unbestimmbare Dauer eine Erfahrung „de l'indéfini et du transcendant" vermittelt[5]. Daniélou projiziert spätere Anschauungen — Puechs Untersuchung handelt über Dionysius Areopagita! — ohne genügende Rechtfertigung in Philo zurück. Auf die von ihm zugrunde gelegte Vorstellung der unio mystica ist an anderer Stelle einzugehen (s. u. S. 148).

D. Die Zeit des Mittelplatonismus und die lateinische Lehrtradition

1. In diesem Abschnitt wollen wir die mittelplatonischen Philosophen nicht systematisch darstellen, sondern nur einige Hinweise geben, warum Gott das Prädikat unendlich von ihnen nicht beigelegt werden konnte. Wo man der platonisch-aristotelischen Philosophie verhaftet war, leuchtet der Ausschluß eines solchen Gottesprädikates ein.

Entscheidend ist die Tatsache, daß in den Texten, soweit ich sie überschauen kann, Gott nirgends unendlich genannt wird. Da meine Durchsicht der erforderlichen Schriften unzureichend sein kann, möchte ich einige Erwägungen vortragen, die meinen bisherigen lexikalischen Befund in systematischer Weise ergänzen und bestätigen. Für das Verständ-

---

[1] θέμις γὰρ οὐκ ἔστι θνητὸν ἀθανάτῳ συνοικῆσαι (Quis rer. div. haer. 265).

[2] Ibid. 315 sq.

[3] Cf. auch S. 77: „Jamais un mystique n'a jugé contredictoire, dans son expérience personnelle, la vision concrète et parfois grossièrement matérielle d'un Dieu qui converse avec lui comme un ami ou le conseille comme un maître avec le sentiment de l'Être infini et illimité dans lequel l'extase le plonge."

[4] Philon d'Alexandrie, Paris 1958.

[5] A. a. O. S. 149, wo Daniélou zur Verdeutlichung seiner Anschauung aus einem Buch von H. Ch. Puech zitiert. Als Text vergleiche man De post. 12—16.

nis der Grundzüge des Mittelplatonismus sei auf H. Dörrie, „Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus", verwiesen[1].

a) Die platonische Schulphilosophie

Dörrie stellt heraus, daß drei Prinzipien gegenüber dem stoischen Monismus aufgestellt werden:

Der Schöpfer, ὁ δημιουργός
das Vorbild, τὸ παράδειγμα
der Stoff, ἡ ὕλη (S. 206)[2].

Die Prinzipien sind ursprünglich nicht kausal verbunden; aber zwischen ihnen muß ein Zusammenhang gefunden werden, wenn die Frage nach dem obersten Gott gelöst werden soll. In allen Versuchen geht es darum, daß der Demiurg das Paradeigma denkt und verwirklicht.

α) Einerseits ist uns die These überliefert, daß das Paradeigma sich außerhalb von Gott befindet. Gott ist nur *der* Gute, dem *das* Gute als Telos vorgeordnet sein muß (Seneca, ep. 65,10). Die oberste ἀρχή als τέλος kann im griechischen Denken jedoch nicht unendlich sein. Wie könnte der Geist sich sonst auf sie als Zweckursache ausrichten? Von Proklos wissen wir, daß außer Seneca noch andere diesen Lösungsversuch vertreten haben[3].

β) Andererseits kann Gott das Paradeigma denkend hervorbringen, so daß Gott ihm nicht untergeordnet ist. Indem Gott sich selbst denkt, macht er sich selbst zum Paradeigma[4]. Deswegen kann Albinos Gott mit dem Paradeigma gleichsetzen[5]. Um zu erklären, wie sich eine intelligible Kraft auf die Welt auswirken kann, hält sich Albinos an Aristoteles. Er übernimmt dessen Gedanken, wenn er schreibt: Gott bewegt „wie das Erstrebenswerte das Streben erzeugt, während es selbst unbewegt verharrt"[6]. Das Ziel, das Erstrebenswerte, muß ein in sich Begrenztes sein (s. u. S. 166); denn eine unendliche Vernunft hat erst Augustin behauptet[7]. Überhaupt ist Gott als Nous niemals unendlich; das Denken setzt ja gerade die Nichtexistenz des Unendlichen voraus.

γ) Es ist kein Einwand, daß Gottes Transzendenz jede Aussage und Bestimmung aufhebt. Es stand für den Mittelplatonismus wie für das

---

[1] Sources de Plotin, Entretiens sur l'antiquité classique, Tome V, Vandeuvre 1960, S. 193—241.

[2] Cf. Aëtios, Plac. I, 3 (Doxograph. 287sq.): Πλάτων Ἀρίστωνος τρεῖς ἀρχάς, τὸν θεὸν τὴν ὕλην τὴν ἰδέαν, ὑφ' οὗ ἐξ οὗ πρὸς ὅ und Apuleius, De Platone I, 5.

[3] In Tim. 305,5; cf. Dörrie S. 210f.

[4] Did. X, 3.

[5] Did. XII, 1.

[6] Did. X, 2 p. 164,20.

[7] Cf. J. Cohn, Geschichte des Unendlichkeitsproblems, Leipzig 1896, S. 64: Augustin, De civ. Dei XII, 17.

ganze Zeitgefühl fest, daß Gott „unaussprechlich" ist[1]. Für Albinos stand Gott so hoch, daß er nicht einmal mehr Vorbild für die Angleichung sein konnte. Er besaß die Tugenden nicht, an denen man sich hätte ausrichten können[2]. Gott ist also unbestimmbar, aber deswegen nicht auch unbestimmt! Dies ist als Resultat festzuhalten; denn das Prädikat ἄπειρος kommt der Materie zu! Deswegen ist unendlich zuerst unbestimmt[3].

b) Numenius und Plutarch

Bei Numenius und Plutarch finden wir keine andere Bewertung des Unendlichen als bei Albinos, dem Schulphilosophen des Mittelplatonismus.

α) Plutarch lehnt für den Bereich des Seienden das Unendliche ausdrücklich ab[4]. Er weist es vielmehr der Materie zu. Die böse Seele befindet sich im Kampf gegen das Gute und die Vollkommenheit, weil sie sich „Unendlichkeit" nennt[5].

β) Auch Numenius stellt trotz der Erhebungen von Guyot keine Ausnahme dar[6]. Gott ist zwar ἄγνωστος[7] wie auch die Materie[8]. Aber sehen wir uns die Gedankenführung an, die zur Unerkennbarkeit der Materie führt: „... Wenn die Materie unendlich (ἄπειρος) ist, ist sie auch unbestimmt (ἀόριστον); wenn unbestimmt, dann auch vernunftlos (ἄλογος); wenn vernunftlos, dann auch unerkannt (ἄγνωστος). Wenn sie unerkannt ist, ist sie notwendig auch ungeordnet (ἄτακτον) ..."[9]

Wegen der Glieder ἄλογος und ἄτακτος ist es ausgeschlossen, daß der erste Gott als Nous unendlich ist[10]. Nach Chalcidius vertrat Numenius

---

[1] Dörrie S. 199; cf. z.B. Albinos, Did. X, 4 p. 165, 4, und Apuleius, De Platone I, 5.

[2] Did. XXVIII, 3 p. 181,36; cf. Dörrie S. 215.

[3] Cf. Albinos, Did. VIII, 2, wo sich ἄπειρον nicht findet, aber die Beschreibung mit dem zusammenfällt, was Platon wie Aristoteles voraussetzen.

[4] De def. or. 37 (431A).

[5] De def. or. 35; cf. De Is. et Os. 45sqq.; De anim. proc. 6sq. Cf. R. Mondolfo, L'infinito S. 525; auch H. Guyot, L'Infinité divine S. 121—135, wo nachgewiesen wird, daß Gott nicht unendlich ist.

[6] Guyot bringt keinen Text herbei, wo Gott unendlich genannt wird, trotz seiner Ankündigung auf S. 137.

[7] Fragm. 31 (Thed., 26 Leem.); cf. Beutler RE (Pauly-Wissowa) Suppl. VII, Sp. 671, 52.

[8] R. Beutler a.a.O., Sp. 669,22sqq.

[9] Eusebius, Praep. ev. XV, 17; p. 382, 1—3 (Mras).

[10] A. J. Festugière, La Révélation d'Hermes Trismégiste, vol. IV, Paris 1954², S. 83, meint zwar, die Prädikatfolge gelte auch für Gott, aber er nennt keinen Text. Ich halte das für eine Kombination, die nicht genügend begründet ist. S. 125 sagt er ja auch selbst, daß ein Seiendes nicht mit denselben negativen Prädikaten zu versehen sei wie die Materie.

den Dualismus der Pythagoreer[1]. Die unbestimmte Zweiheit war also außerhalb von Gott.

γ) Vermutlich behauptete auch die valentinianische Gnosis, daß der höchste Gott nur sich selbst kennt, während die Welt ihm als der Bereich des ἄπειρον unbekannt ist[2].

δ) Philo von Alexandrien steht ebenfalls in dieser griechischen Tradition, die die Unendlichkeit Gottes ablehnte. Sein Gott ist es, der die unendliche, d. h. unbestimmte Materie ordnet[3].

c) Das Corpus Hermeticum

Festugière kommt bei seinen Studien über die Offenbarungslehre der gnostischen Texte der hermetischen Schriften zu dem Ergebnis, daß dort zum ersten Male Gott ἀπεριόριστος genannt wird[4]. Dieses Prädikat soll an einer Stelle des Corpus Hermeticum die göttliche Vernunft kennzeichnen[5]. ἀπεριόριστον ist jedoch kaum mit ἄπειρον gleichzusetzen. Es ist erwachsen aus τὸ μὴ διοριζόμενον[6]. Das nicht Bestimmte ist nach Festugière in ἀπεριόριστον und ἀπέραντον begründet. Aber gehen solche Wendungen hinaus über die Aussage, daß Gott nicht umschrieben werden kann? Gottes Denken umfaßt alle Dinge, wird aber selbst nicht umgriffen; er ist nicht zu umschreiben, weil es nichts gibt, was das Unkörperliche umschreibt (τοῦ ἀσωμάτου οὐδέν ἐστι περιοριστικόν). Die hermetische Gnosis will sich hier von der stoischen Gotteslehre absetzen. Das gleiche Argument hatte schon Philo gegen die Stoiker vorgebracht (s. o. S. 61).

Aber die hermetische Gnosis scheint noch weitergegangen zu sein. Sie kann in einer Textgruppe das Gute zum Unerkennbaren erklären, weil es grenzenlos und endlos ist. Es sei nicht durchdenkbar, weil ihm ein Anfang fehle. Nur uns scheine die Erkenntnis sein Anfang zu sein[7]. Die weitere Ausführung tendiert zum Dualismus: Das Gute ist wegen seiner Gestaltlosigkeit nur sich selbst gleich. „Allem anderen aber ist es

---

[1] In Tim. cap. 295 sq; cf. Beutler a. a. O., Sp. 672, 62 sqq.

[2] The Codex Jung, trans. et ed. F. L. Cross, London 1955, S. 58 (Quispel); cf. H. Langerbeck, JHSt 77 (1957) S. 72.

[3] De plant. 5; cf. auch R. Mondolfo, L'infinito S. 523. Zum Streit über eine Schöpfung aus dem Nichts bei Philo von Alexandrien cf. W. Pannenberg, ZKG 70 (1959) S. 19 Anm. 70.

[4] La Révélation d'Hermes Trismégiste, vol. IV, S. 109 Anm. 3: „Noter que l'exemple du C.H. paraît être le premier pour l'emploi de ἀπεριόριστος dans le cas de Dieu."

[5] C. H. XI, 18; cf. Festugière S. 75.

[6] C. H. XIII, 6 p. 202,15. Cf. Festugière S. 73.

[7] C. H. IV, 8: ἀδιάβατον γὰρ τὸ ἀγαθὸν καὶ ἀπέραντον καὶ ἀτελές, αὐτῷ δὲ καὶ ἄναρχον, ἡμῖν δὲ δοκοῦν ἀρχὴν ἔχειν τὴν γνῶσιν (cf. cap. 9 p. 52,13 sqq.). Was Hippolyt, Ref. VI, 18,3 über den Gottesbegriff der simonianischen Gnosis berichtet, meint nicht mehr als Unbestimmtheit.

ungleich; denn das Körperlose kann nicht in einem Körper erscheinen." Dieser Dualismus wirkt sich in den gnostischen Systemen vor allem in der Ethik aus, wo das Körperliche als das Begrenzte und Schlechte verlassen werden muß. Das Körperliche ist das Sinnliche, und deswegen ist das Gute nicht körperlich sichtbar. Wohl aber ist es geistig sichtbar; denn das Denken richtet sich seinem Wesen nach auf das Unsichtbare[1].

Der ganze Abschnitt ist in sich nicht konsequent durchdacht. Das Gute soll an sich selbst grenzenlos sein. In der Ausführung jedoch wird beschrieben, wie endlos der Weg durch das Schlechte zum Guten hin ist. Daraus erhellt, daß das Gute sich nur in einem grenzenlosen Abstand vom Menschen befindet, jenseits der sinnlichen Welt aber ein an sich Begrenztes ist. Die Welt der Erscheinung ist so groß, daß das Gute kaum zu erreichen ist. Dem geistigen Auge allein ist es schon jetzt sichtbar, und dieses Bild kann den Menschen zu ihm hin leiten.

Noch strenger scheint der Dualismus zu sein, der dem Pleroma des Bösen ein Pleroma des Guten gegenüberstellt[2]. Auch dies ist ein Widerspruch in sich, wie wir an der Kritik des Irenäus sehen werden.

Man wird nicht behaupten können, daß die hermetische Gnosis eine Theologie der göttlichen Unendlichkeit entfaltet habe. Es handelt sich beim Corpus Hermeticum um die Zeugnisse einer religiösen Bewegung, die durch Befreiung vom Sinnlichen als dem Bösen die Erlösung lehren will. Gegen den stoischen Monismus wird in Anlehnung an die platonische Tradition der Dualismus von Körperlichem umd Unkörperlichem gesetzt. Es klingen dabei innerhalb der stoischen Logik Konsequenzen an, die auf die Unbegrenztheit Gottes hinweisen. Aber mit dem aristotelischen Unendlichkeitsbegriff lassen sich solche Gedanken kaum vergleichen. Deshalb können wir sie in unserer Untersuchung unberücksichtigt lassen. Außerdem sind die einzelnen Teile des Corpus Hermeticum in ihrer jetzigen Gestalt verhältnismäßig spät anzusetzen. Sie zeigen nur, auf welche Frage die philosophisch wertbare Gnosis christlicher Ausprägung eine Antwort gegeben hat[3]. Daß das Corpus Hermeticum auf die christliche Theologie nach dem Vorhandensein einer christlichen Gnosis einen Einfluß ausgeübt hat, ist so gut wie ausgeschlossen. Wo wir in der christlichen Tradition Hinweise auf die hermetische Gnosis finden, da werden nur die geläufigen Prädikate der negativen Theologie als für sie charakteristisch angesehen: Incomprehensibilis, inaestimabilis, ineffabilis[4].

---

[1] Cf. IV, 9 p. 52,19sq. mit V, 2, worauf Nock in einer Textanmerkung hinweist.

[2] C. H. VI, 4 p. 74,17: ὁ γὰρ κόσμος πλήρωμά ἐστι τῆς κακίας, ὁ δὲ θεὸς τοῦ ἀγαθοῦ, ἢ τὸ ἀγαθὸν τοῦ θεοῦ.

[3] Cf. M. P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, Bd. II, S. 596 (Handbuch der Altertumswissenschaft V, 2, 1950).

[4] Cf. Cyprian, De idol. 6 und Lactantius, De div. inst. IV, 9.

d) Irenäus

Der gnostischen Pleromavorstellung folgend hat Irenäus versucht, die Gnostiker von ihren eigenen Voraussetzungen aus zu widerlegen. Irenäus legt für seinen Gottesbegriff in dieser Hinsicht zugrunde: „Solus Deus continens omnia" (Adv. haer. II, 1, 1). An anderer Stelle gibt er sogar seine Quelle für diesen Gedanken an[1].

Irenäus stellt sich vor, daß Gott in seiner Unermeßlichkeit alles umfängt: Außer Gott oder dem göttlichen Pleroma kann es nichts geben, „cum oporteat Deum horum omnium Pleroma in immenso omnia circumtenere et circumteneri nemine" (Adv. haer. II, 1, 2). Ein zweites Pleroma würde das erste in seiner Unermeßlichkeit einschränken und sogar begrenzen, da dieses dann das eine Unermeßliche sein müsse (II, 1, 2). Die Möglichkeit, das zweite Pleroma in einen unendlichen Abstand vom ersten zu verlegen, läßt sich nicht durchführen, da dann dasjenige, was zwischen den beiden Pleromata liegt, das Unermeßliche sei, was die beiden anderen laut Begriff umfassen müßte (II, 1, 3).

Irenäus läßt sich in seiner Ausprägung der Unendlichkeit Gottes so stark vom Pleromabegriff leiten, daß er nur das eine Moment sieht: τὸ ἄπειρον περιέχον. Auf die Unendlichkeit reflektiert er nicht, sondern vielmehr nur auf den Gedanken des alles umfassenden Gottes, wie ihn die stoische Tradition vertritt. In seiner Fülle umgreift Gott alles. Aristoteles verwendet dieses Moment des Unendlichkeitsbegriffes zwar auch[2], aber sein wesentliches Interesse ist der inneren Dialektik dieses Begriffes gewidmet: Dasjenige, was nicht zu Ende gedacht werden kann[3]. Insofern könnte Gott als das Unendliche auch nicht alles umfassen[4].

2. Die lateinische Lehrtradition

Das ganze Gedankengut der lateinischen Kirchenväter muß in dieser Untersuchung übergangen werden. Es stellt eine eigene Tradition dar, die von ganz anderen philosophischen Voraussetzungen als das theologische Denken der griechischen Kirche ausgeht. Besonders wichtig sind zunächst die sprachlichen Unterschiede; es werden ganz andere Termini zugrunde gelegt[5].

[1] Adv. Haer. IV, 20,2, wo der Hirt Hermas (mand. 1,1) zitiert wird.

[2] Cf. Phys. 204b 11sqq.

[3] Iren. Adv. haer. IV, 20,1 wurde übergangen, weil nicht eindeutig ist, welcher griechische Terminus zugrunde liegt. „Et bene qui dixit ipsum immensum Patrem in Filium mensuratum: mensura enim Patris Filius, quoniam et capit eum." (ἀκατάληπτος, ἄμετρος??). Cf. zur Stelle F. Loofs, Theophilus von Antiochien, TU 46,2 (1930) S. 394; 411f. A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, Leipzig 1931[5], S. 584 Anm. 4; A. Benoit, Saint Irénée, Paris 1960, S. 18.

[4] Phys. 207a 25sqq.

[5] Die lateinische Tradition auf die Unendlichkeit Gottes hin zu untersuchen, behalte ich mit für später vor. Zu den griechischen Apologeten cf. Athenagoras, Suppl. 10;

a) Tertullian und Minucius Felix

Das gilt zunächst von Tertullian. In seiner Apologie kommt er in Kapitel 17 dazu, seinen Gottesbegriff darzulegen. Gott ist nicht faßbar, was sich für Tertullian vor allem darin ausdrückt, daß er unsichtbar ist. Weil er unermeßlich groß ist, können ihn unsere Sinne nicht wahrnehmen. „. . . quod vero immensum est, solo sibi notum est" (17, 2). Es ist m. E. unwahrscheinlich, daß hier der griechische Unendlichkeitsbegriff vorliegt; denn der Grieche kennt keine Vernunft, der das Unendliche bekannt wäre. Tertullian will in diesem Satz wohl nicht mehr aussagen, als es seiner sonstigen Ablehnung aller philosophischen Gedanken entspricht: credo, quia absurdum est[1].

Minucius Felix hat den Satz so bei Tertullian gelesen und aufgenommen[2]. „Sensibus maior est, infinitus, immensus et solo sibi tantus, quantus est, notus" (Oct. 18, 8). Er zieht zum Erweis des Konsensus dieses Satzes mit den Philosophen diejenigen Stellen von Ciceros 'De natura deorum' heran, wo die Unendlichkeit Gottes erwähnt und von Cicero kritisiert (!) ist (cf. I, 26sqq.). Gerade der unendliche Geist des Anaxagoras und die Unendlichkeit bei Xenophanes werden von Cicero widerlegt[3]. Daß Cicero den Geist Gottes selbst meint, scheint Minucius Felix nicht bemerkt zu haben. Ihm schien es nur recht zu sein, daß Gott zu dem Geist, den er als den Geist des Menschen mißversteht, wegen seiner Unendlichkeit keine Beziehung hatte. Ein solch offensichtliches Mißverständnis der Quelle ist aber keine Begründung. Bei unserer Frage nach der Weiterwirkung der aristotelischen Logik braucht es nicht weiter zu interessieren.

b) Hilarius von Poitiers

Der Unterschied der lateinischen Lehrtradition zum griechischen Denken ist mir bei Hilarius von Poitiers am deutlichsten bewußt geworden. Er scheint der Hauptvertreter der Unendlichkeitslehre in der frühen lateinisch sprechenden Kirche zu sein. Abgesehen von der Unwahrscheinlichkeit, daß Gregor von Nyssa mit dem Schrifttum der Lateiner vertraut war, liegt auch der inhaltliche Unterschied offen zutage. Er soll mit ein paar Strichen skizziert werden.

Aristides I, 4; Theophilus, Ad Aut. I, 3; Justin, Dial. 61. Zu Tatian cf. M. Elze, Tatian und seine Theologie, Göttingen 1959, S. 67. Nirgends steht ἄπειρον oder ἀόριστον.

[1] Cf. C. Becker, Tertullian, Apologeticum. Lat. u. d., München 1952, S. 31.

[2] Zum Abhängigkeitsverhältnis cf. C. Becker, Tertullians Apologeticum. Werden und Leistung, München 1954.

[3] Cf. die Erläuterung des Augustin in Ep. 118,24, worauf A. St. Pease in seiner Cicero-Ausgabe hinweist.

In 'De trinitate' heißt es, daß Gott sei: „Infinitus, quia non ipse in aliquo, sed intra eum omnia; semper extra locum, quia non continetur; semper ante aevum, quia tempus ab eo est" (2,6).

Diese Stelle, die man im Sinne einer Definition betrachten darf, zeigt an, worauf die Unendlichkeitsvorstellung bei Hilarius gegründet ist. Alles liegt ihm daran, daß Gott von nichts umfaßt wird, sondern daß Gott selbst alles in sich einbegreift, was dem aristotelischen Unendlichkeitsbegriff ja nicht entspricht[1]. Auch die menschlichen Vorstellungen von Gott werden von ihm umfaßt. „Denn nicht anders kann man etwas Gott Angemessenes glauben, als ihn so sehr den Einsichten in alle Dinge jenseitig sein zu lassen: Soweit sich auch auf eine gewisse Weise ein unendliches Denken — wenn man eine solche Vorstellung einmal aufnimmt — ausstrecken würde, so sehr würde die Unendlichkeit der ungemessenen Ewigkeit doch alle Unendlichkeit der sie verfolgenden Natur noch übertreffen" (1,6).

Die Formulierung trägt ganz in die Nähe Gregors von Nyssa: Gott bleibt dem Menschen immer unendlich überlegen (s. u. S. 167f.). Aber die Bewegung des Denkens auf Gott zu ist in der Aussage nicht gemeint. Es wird nicht der progressus in infinitum gefordert, sondern es bleibt bei der einmal erkannten Feststellung, daß die Vernunft nur einen Teil des Ganzen fassen kann und nicht das Ganze. Die Vernunft ist deswegen nicht Gott, weil sie nicht das Ganze umfaßt. Gott allein umgreift das Ganze, wozu auch die Vernunft gehört. Darin gründet seine Gottheit und Transzendenz. „Gott ist überall, und ist überall ganz" (2,6)[2]. So muß das Denken sich mit der Erkenntnis begnügen, daß Gott nicht erkannt werden kann[3]. Die Vernunft kommt darin zur Ruhe (requiescebat); von ihrer eigenen Natur bleibt nichts übrig (De trin. 1,8). Der Glaube tritt an ihre Stelle![4]

Durch die Erkenntnis der Nichterkennbarkeit Gottes, der nur geglaubt werden kann, hat der Glaube das Denken in sich aufgenommen (De trin. 1,8). Erst nachdem das Denken somit verlassen ist, tritt die Bewunderung auf. Zur vollkommenen Wahrheit der Erkenntnis dieser unermeßlichen und unbegreiflichen Natur Gottes werden wir nicht einmal angeleitet, dennoch aber zur Bewunderung der ungeheuren Macht, welche er besitzt[5].

---

[1] Cf. S. 69 Anm. 4.

[2] Cf. auch Tract. super Psalmos 118,19 und 129,3.

[3] De trin. 1,8: ... quam ut tantum eum esse intellegeret, quantus et intellegi non potest ...

[4] Forts. von Anm. 3: ... et potest credi ...

[5] ... ut, in quantum humani sermonis consuetudo permittit, de immensa illa et incomprehensibili natura, licet non ad perfectam cognitionis veritatem, tamen ad admirationem nos ingentis illius, quae eius est, virtutis instituat. Tract. super Psalmos 144,2.

Das Grundprinzip der griechischen Philosophie (cf. Platon Theaet. 155d und Aristoteles, Met. A 982b12) ist verlassen, ja auf den Kopf gestellt: Die Verwunderung, welche das Philosophieren begründet, wird zur Bewunderung, welche das Denken ersetzen soll. Das Denken endet im Lob der Unendlichkeit Gottes, indem es seine eigene Unfähigkeit eingesteht[1]. Wie kann hier das Wesen des Menschen, das durch seine Vernunft bestimmt ist, Erfüllung finden?

3. Der Zervanismus

Erwähnung finden soll noch, was R. C. Zaehner über den Gott Zurvan berichtet[2].

Zurvan ist Raum und Zeit; deswegen ist er unendlich. Als der Unendliche ist er sich selbst unbekannt[3]. Er kann sich selbst erst denken, nachdem er ein begrenzter Gott geworden ist. Als eine Wendung zum Selbstbewußtsein entsteht der endliche Zurvan[4].

Der Mazdaismus hat diese Gedankengänge angegriffen. „If an all-infinite substance can become finite, it is certainly possible that it also may become unexistent."[5] So zieht der Mazdaismus die Folgerung, daß 'Ohrmazd' und sein Gegengott 'Ahriman' endlich sind. „Everything that is in the knowledge of Ohrmazd is finite."[6] Also auch er selbst. Wegen der Polemik des Mazdaismus gegen einen unendlichen Geist, der das Unendliche erfassen könne, ist anzunehmen, daß früher auch der unendliche Zurvan sich selbst habe denken können[7].

M. E. darf vermutet werden, daß wegen der sehr heftigen innerzoroastrischen Auseinandersetzung über die Denkbarkeit des Unendlichen die Unendlichkeit Gottes nicht aus dem Zervanismus in das christliche Denken gelangte. Die zoroastrische Religion ist hier selbst von der griechischen Philosophie abhängig. Gregor von Nyssa ist überhaupt nicht auf den Gedanken gekommen zu fragen, ob sich Gott als der Unendliche selbst denken könne (s. u. S. 198), während Origenes von der peripatetischen Tradition (Alexander von Aphrodisias) beeinflußt ist.

---

[1] Ibid. 144,6.

[2] R. C. Zaehner, Zurvan. A Zoroastrion Dilemma. Oxford 1955. C. Colpe, Die religionsgeschichtliche Schule. Göttingen 1961. Anhang zum Aionproblem, S. 209—216 fragt nur nach der Aionenlehre und geht nicht näher auf das Problem des unendlichen und endlichen Zurvan ein.

[3] Cf. Zaehner S. 232.

[4] Zaehner S. 234ff.

[5] Text bei Zaehner Z 23 § 94.

[6] Cf. Zaehner S. 233 (Z 1 § 5).

[7] Cf. Z 23 §§ 106—108.

E. Die alexandrinische Theologie

I. Clemens von Alexandrien

1. Die negative Theologie

Clemens von Alexandrien hat von Platon den ethischen Leitgedanken der Angleichung an Gott aufgenommen und in ihm entsprechend der alexandrinischen Platoninterpretation die Bestimmung des Menschen gesehen[1]. Wird dem Glaubensleben der Christen diese Aufgabe gestellt, so wird die Gotteserkenntnis zur Lebensfrage. Die Theologie muß Gott bestimmen, damit der Mensch sich an ihn angleichen kann. Gerade in Abwehr einer falschen Gnosis mußte Clemens seine eigene Stellung behaupten.

a) In Strom. II, 5 (p. 115) versucht Clemens, die Überlegenheit seiner Theologie über die heidnische Philosophie zu erweisen. Alles Wissen beruht nach Clemens auf Beweisen. Aber es führte ins Unendliche, wenn man von jedem Satz einen Beweis fordern würde[2]. Weil dies unmöglich ist, deswegen müssen Sätze am Anfang stehen, die überzeugend aus sich selbst sind (πιστὰ ἐξ ἑαυτῶν). „In der Tat geben die Philosophen zu, daß die Prinzipien des Ganzen unbeweisbar sind."[3] Clemens meint die von Aristoteles begründete Logik. Wie bei Aristoteles das Denken ein durch keinen Beweis vermitteltes Wissen voraussetzen muß, so ruht bei Clemens alle Theologie auf dem aus unmittelbarer Überzeugung kommenden Wissen. Eine solche wissenschaftliche Erkenntnis des Glaubens ist zum Heil zwar nicht notwendig, aber sie stellt doch eine größere Vollkommenheit dar[4]. Der Ausgangstext behauptet nun, daß den Christen der Grund des Wissens in der Bibel gegeben sei[5]. Sie fangen mit dem Glauben an; denn dieser ist der Grund des Wissens, da er aus unmittelbarer Überzeugung kommt. Die Christen besitzen deswegen die vollkommene Philosophie[6], weil sie von Gott selbst Kenntnis von dem Wesen des ganzen Kosmos haben. Sapientia Salomonis 7,17—22 führt Clemens als Beleg an. Dadurch, daß Gott ihnen diese Weisheit übergeben hat, umfaßt ihre Philosophie die Wesensschau alles dessen, was in der sinnlichen Welt

[1] Cf. dazu H. Merki, Ὁμοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa. Paradosis VII (1952) S. 45ff.

[2] Strom. VIII, 7; cf. E. F. Osborn, The Philosophy of Clement of Alexandria, Texts and Studies N.S. III, Cambridge 1957, S. 131f. Außerdem P. Th. Camelot, Foi et Gnose, Paris 1945, S. 66.

[3] Strom. VIII, 7 p. 83,20.

[4] Strom. IV, 39.

[5] Strom. II, 4; cf. E. F. Osborn, The Philosophy of Clement of Alexandria, 1957, S. 140f.

[6] ἡ μὲν οὖν βάρβαρος φιλοσοφία, ἣν μεθέπομεν ἡμεῖς, τελεία τῷ ὄντι καὶ ἀληθής (Strom. II, 5 p. 115,9).

geworden ist. Seine eigene Lehre erläutert Clemens: Verbunden mit dem rechtschaffenen Lebenswandel (μετὰ ὀρθῆς πολιτείας ἀσκηθεῖσα § 5,3) führt die Erkenntnis der Zusammensetzung der Welt zu dem führenden Prinzip des Ganzen. Die Verkettung der Erkenntnis mit dem Ethischen ist keineswegs ursprünglich christlich, sondern wird schon von Platon gelehrt (Theaet. 176ab).

Das führende Prinzip des Ganzen selbst aber ist kaum zu erkennen; es weicht zurück und erweist sich als ferne von dem, der es ergreifen will[1]. Auf diese Weise begründet Clemens die Unerkennbarkeit Gottes. Sein Motiv ist demjenigen von Gregor von Nyssa ähnlich. Auch bei Clemens besteht die Endlosigkeit des Aufstieges darin, daß Gott jeweils wieder nicht zu erfassen ist. Aber weil Gregor vom Gottesbegriff ausgeht, ist es nicht Gott, der zurückweicht, sondern der Vorgang wird umgekehrt beschrieben: Der Weg des Menschen ist endlos. Clemens sieht das Ende des Erkenntnisweges in der negativen Theologie[2]. Aussagen über Gott können das, was sein Wesen ist, nicht treffen. Sie geben nur Auskunft über das, was Gott nicht ist. Mose muß deswegen Gott selbst bitten, ihm etwas von sich zu offenbaren; von Natur aus hat er keine Erkenntnis des Wesens Gottes. „Sondern nur durch die Kraft, die von ihm selbst kommt, macht er sich erkennbar."[3]

b) So spricht es Clemens auch in Strom. II, 5 aus. „Er selbst aber, der fern ist, ist nahe gekommen. Dies ist ein unaussprechliches Wunder." Clemens schreibt dem an sich unerkennbaren Gott die Freiheit der Offenbarung zu. „Fern ist er hinsichtlich seines Wesens — denn wie könnte sich das Geborene jemals dem nähern, der ungeboren ist? —; nahe aber durch seine Kraft, durch welche das All umschlossen ist." Die Kraft Gottes ist seine Vorsehung; sie ist es, die die Menschen zu Gott hinleitet. Clemens entnimmt diesen Gedanken Jeremia 23,23f.

Eigentlich müßte Gott nun aus den Verwirklichungen seiner Kraft erkannt werden können. Aber aus zwei Gründen ist der Rückschluß aus der Gestalt gewordenen Kraft Gottes auf sein Wesen nicht möglich:

Einerseits sind die Taten Gottes tausende und nicht nur eine einzige[4]. Deswegen ist es dem Denken verwehrt, die Taten so zusammenzufassen, daß sich ihre Ursache als Einheit erkennen ließe.

Andererseits: Eigentlich wäre Christus das Erkennbare von Gott; er ist ἓν πρᾶγμα. Außerdem ist er nach dem Neuen Testament der schaubare Gott (θεὸς θεωρητικός)[5]. Gott, der Vater, ist nicht wissenschaftlich erforschbar, aber der Sohn ἀπόδειξιν καὶ διέξοδον ἔχει[6]. Trotzdem bleibt auch der Sohn unbestimmbar. Es ist nicht möglich, ihn in den philosophi-

[1] ... ἐξαναχωροῦν ἀεὶ καὶ πόρρω ἀφιστάμενον τοῦ διώκοντος (p. 115,20).
[2] Strom. V, 71,3.
[3] Strom. V, 71,5.
[4] Strom. VI, 150,6+7.
[5] Strom. IV, 155,2.
[6] Strom. IV, 156,1.

schen Wissensbesitz aufzunehmen. Denn er hat alle Kräfte als eine einzige[1]. „He is all the powers. He is all the things the powers produce. They are joined by him as ultimate cause in a unity which is one thing as all things."[2] Wie in einem Zirkel sind alle Kräfte in ihm vereinigt. Folglich ist es keine Einheit von Teilen! Darin liegt der Grund, daß Christus unbestimmbar ist. Denn Erkenntnis besteht darin, daß sie eine endliche Zahl von Teilen zu einer Einheit zusammenfaßt.

2. *Der platonische Begriff des Unendlichen*

Aus der Unteilbarkeit des göttlichen Wesens kann Clemens an einer Stelle dessen Unerkennbarkeit überhaupt begründen[3]. Weil Gott im logischen Sinne unteilbar ist, können die Kategorien des Aristoteles nicht auf Gott angewendet werden. Daraus folgt die Unbestimmbarkeit. Aber nach Platons 'Parmenides' (s. o. S. 31) auch die Grenzenlosigkeit. „Denn unteilbar ist das Eine, deswegen ist es unendlich" (ἀδιαίρετον γὰρ τὸ ἕν, διὰ τοῦτο δὲ καὶ ἄπειρον p. 380,22). Außer auf 'Parmenides' könnte sich Clemens auch auf Aristoteles Physik 204a8sqq. berufen.

In welchem Sinne Clemens von der Unendlichkeit Gottes spricht, darüber braucht nicht viel gerätselt zu werden; denn Clemens hat selbst erläutert, wie er sein Prädikat ἄπειρον versteht. Osborn übersetzt: „Therefore it is infinite, not merely in the sense that one cannot give an exhaustive account of it, but in the sense that one cannot analyse it into parts and that it has no limit and is therefore without form or name."[4] „Merely" ist aus dem Text nicht zu begründen. Es heißt: οὐ κατὰ ἀδιεξίτητον νοούμενον, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀδιάστατον (p. 380,23), was die absolute Einfachheit, die Unteilbarkeit umschreiben soll, während ἀδιεξίτητον ja eine Zusammensetzung aus unendlich vielen Teilen meint. Clemens stellt zwei verschiedene Auffassungen des Unendlichen einander gegenüber. Eine Auffassung will er ausschließen: „Das Unendliche darf nicht verstanden werden als ein nicht zum Ende kommen."[5] Osborn bringt eine falsche Nuance herein, wenn er ἀδιεξίτητον übersetzt: „that one cannot give exhaustive account of it". Sondern der Gedanke ist gezielt philosophisch gemeint. Clemens will das „Undurchschreitbare" vom Begriff des Unendlichen ausschließen. Gott als das Eine verstanden, kann nicht aus einer unendlichen Zahl von Teilen zusammengesetzt sein. Die

---

[1] Cf. E. F. Osborn, The Philosophy of Clement of Alexandria, 1957, S. 42.

[2] A.a.O.

[3] Strom. V, 81sq. Ich verweise für die ausführliche Darstellung des ganzen Abschnittes auf Osborn a.a.O., S. 27—31.

[4] A.a.O., S. 29.

[5] Cf. Liddell-Scott: That cannot be exhausted, infinite in extent or duration; cf. auch S. 141 Anm. 2.

Ablehnung, daß die Unendlichkeit des Einen eine Unendlichkeit von Teilen sei, richtet sich gegen die peripatetische Philosophie. Aristoteles stellt Phys. 207b29 fest, daß es ein Unendliches nicht gibt, das durch Vergrößerung in der Wirklichkeit entstehen könnte, so daß es dann undurchschreitbar wäre[1]. „Hinsichtlich des Größeren gibt es kein Unendliches, da keine sinnlich wahrnehmbare Größe zu finden ist, welche unendlich wäre."[2] Ähnlich wiederholt Plotin den Gedanken, den wir bei Clemens finden. Er referiert, daß man die Materie gelegentlich unendlich genannt habe. Wenn das jemand tue, dann sollte er aber zugleich angeben, wo ein solches Unendliches sei. „Meint er unendlich, 'so daß man nicht bis zum Ende gelangen kann', so ist klar, daß es ein derartiges Ding in der Wirklichkeit nicht gibt . . ."[3]

Genau diesen Gedanken möchte Clemens auch abwehren. Er will sein Gottesprädikat „unendlich" vor dem peripatetischen Vorwurf schützen, daß in der Wirklichkeit nichts vorhanden ist, was die Einheit unendlich vieler Teile ist[4]. Clemens stellt gleichsam äußerlich fest, daß es am Einen keine Teile gibt. Daraus folgert er mit Recht die Gestaltlosigkeit und Bestimmungslosigkeit. Aber in sich selbst darf Gott nicht ohne Grenze und unbestimmt sein. Unendlichkeit im positiven Sinne, die eine grenzenlose Zahl von Teilen zusammenfaßt, kennt Clemens nicht. Gregor von Nyssa hat hier die notwendige Korrektur angebracht, die sich von Aristoteles her nahelegt (s. u. S. 108). Es ist nicht möglich, ἀδιεξίτητον vom Unendlichen auszuklammern. Eine direkte Abhängigkeit Gregors von Clemens will mir nicht einleuchten, da Gregor unbefangen voraussetzt, daß ἄπειρον inhaltlich ἀδιεξίτητον einschließt und damit den progressus in infinitum!

II. Origenes

1. Die Gotteserkenntnis durch die Vernunft

Origenes kann in gewisser Weise als Exponent der klassischen Philosophie im Raum der Kirche gesehen werden. Er ist der erste in der alexandrinischen Schule, welcher versucht hat, der christlichen Lehre eine systematische Gesamtdarstellung zu geben[5]. Sehr weitgehend stimmt seine Lehre mit derjenigen seines Lehrers Ammonius Saccas überein; die bewußte Harmonisierung von platonischer und aristotelischer Philosophie hat er von ihm übernommen[6].

---

[1] . . . ἀναιροῦν οὕτως εἶναι τὸ ἄπειρον ὥστε ἐνεργείᾳ εἶναι ἐπὶ τὴν αὔξην ὡς ἀδιεξίτητον.
[2] Phys. 207b 17—19. [3] Enn. II, 4,7,14sq. nach Harder.
[4] Cf. auch Alexander von Aphrodisias, In Top. 86,27.
[5] Cf. u. a. H. T. Kerr, The First Systematic Theologian. Origene, Princeton 1958.
[6] Cf. H. Langerbeck, The Philosophy of Ammonius Saccas, JHSt 77 (1957) S. 67—74. Ammonius war der erste, der Platon und Aristoteles bewußt harmonisierte: Photius,

Entscheidend für den Gottesbegriff des Origenes ist die platonische Unterscheidung zwischen sinnlich wahrnehmbarem und intelligiblem Bereich. Gott gehört in den Bereich des Intelligiblen. Die Körperlichkeit des stoischen Gottes wird dadurch widerlegt, daß Körper und körperliche Verhältnisse zur Welt des Sinnlich-Wahrnehmbaren gehören[1]. Wegen seiner Geistigkeit ist Gott auch ein in sich absolut einfaches Wesen (ἓν καὶ ἁπλοῦν)[2]. Origenes versucht den Transzendenzgedanken der platonisch-aristotelischen Philosophie festzuhalten, wenn er Gott nennt: νοῦν τοίνυν ἢ ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας ... τὸν τῶν ὅλων θεόν ... C. Cels. VII, 38. Ähnlich wird Gott über das „ewige Leben" gerückt[3]. Auf diese Weise scheint die Unerkennbarkeit Gottes festgelegt (cf. De princ. I, 1,5 und In Joh. II, 28)[4]. „... aber sein starker Ausdruck ist kaum buchstäblich zu nehmen."[5] „Wie man sieht, scheint der Transzendenzgedanke hier mit äußerster Konsequenz hereingetrieben zu sein, und doch liegt die Sache so, daß Origenes lange nicht so weit geht wie die späteren Platoniker, ja, sogar entschieden besonnener ist als sein Vorgänger an der Katechetenschule in Alexandria."[6] Das kann wohl nicht anders erklärt werden als aus der Harmonisierung von Platon mit Aristoteles. Gott ist νοῦς! So wird die Unerkennbarkeit Gottes schon eingeschränkt, denn auch der Mensch ist seinem Wesen nach νοῦς. Der Mensch kann Gott nicht erkennen, weil einerseits doch noch gilt, daß „seine (scil. des Menschen) Kraft kürzer ist als das Denken Gottes", andererseits aber seine Vernunft noch befleckt ist „durch den Körper der 'Erniedrigung'" (C. Cels. VI, 17 p. 88,2sqq.). Daraus folgt, daß Gott im Grunde genommen doch erkannt werden könnte. Origenes kann zu Celsus sagen: „Unser Gott ist unsichtbar, weil er kein Körper ist. Denen, welche ihn mit dem Herzen, d. h. mit der Vernunft schauen, ist er erschaubar; mit einem Herzen, welches nicht befleckt, sondern rein ist" (C. Cels. VI, 69 p. 139,10). Oder: „Das, was Gott erkennen kann, ist

---

Bibliotheca codex 214 p. 173a 5sqq. (Bekker); auch abgedruckt als Fragment 5 bei K.-O. Weber, Origenes der Neuplatoniker, Zetemata 27 (1961). Weber weist S. 29 darauf hin, daß der Kirchenvater Origenes die Peripatetiker abgelehnt habe und sich dadurch von dem Neuplatoniker gleichen Namens unterscheide. Nichtsdestoweniger ist die Theologie des Origenes nicht denkbar, wenn er nicht die Grundzüge des aristotelischen Denkens übernommen hätte. Es *mag* sein, daß Origenes den Aristoteles nur in seiner Fortführung der platonischen Philosophie schätzte; cf. C. Cels. II,12.

[1] Cf. E. de Faye, Origène, vol. III, Paris 1928, S. 28ff. Hauptbeleg: In Joh. XIII, 21—25; cf. De princ. I, 1,6; C. Cels. III, 75.

[2] In Joh. I, 20; cf. De princ. I, 1,6.

[3] In Joh. XIII, 3: εἰς τὸν ὑπὲρ τὴν αἰώνιον ζωὴν πατέρα. „Christus ist nämlich das Leben. Wer größer ist als Christus, ist größer als das Leben."

[4] Weitere Stellen bei H. Koch, Pronoia und Paideusis, Arbeiten zur Kirchengeschichte 22 (1932) S. 21 Anm. 2.

[5] H. Koch, a.a.O. S. 21.

[6] A.a.O. S. 21f.; S. 22 Anm. 1 verweist auf Clem. Al. Strom. V, 71.

nicht ein Auge des Körpers, sondern die Vernunft; sie sieht das Wesen des Schöpfers im Abbild und hat das, was man von Gott erkennen kann, durch Gottes Vorsehung ergriffen" (C. Cels. VII, 33 p. 184,2). Der Hinweis auf die Vorsehung ist gegen die Gnostiker gerichtet.

Die ja immer vorsichtig zu behandelnde Übersetzung Rufins drückt den gleichen Gedanken so aus: „nam quid aliud est 'corde deum videre', nisi secundum id, quod supra exposuimus, mente eum intellegere atque cognoscere?" (De princ. I, 1,9 p. 26,17).

Diese Vorstellung des Origenes, die sich noch weiter belegen ließe, beruht auf der Annahme, daß die Vernunft des Menschen Gott ähnlich ist, daß sie eine gewisse Nähe zu Gott hat, der nach Aristoteles auch νοῦς ist[1]. Ja, die menschliche Vernunft ist ein Teil von Gott selbst.

2. Die Bestreitung der Unendlichkeit Gottes

Die beschränkte Wesenserkenntnis Gottes, die die göttliche Vernunft des Menschen erlangen kann, hat zu einigen theologischen Aussagen geführt, welche von der späteren Kirche als Häresie verurteilt wurden. Eine, vielleicht die bezeichnendste für die origenistische Theologie[2], besteht in der Bestreitung der Unendlichkeit Gottes.

a) In De princ. II, 9,1 (p. 164) stellt Origenes die Frage, wie groß die Zahl der intelligiblen Wesen sei. Da die Schöpfung der Welt durch den Willen verursacht ist, konnte hier ein Problem entstehen. Denn worin liegt das Maß für den schöpferischen Willen Gottes? Origenes antwortet zunächst: Die Zahl richtet sich danach, wieviel Gott angemessen ist (ὅσον ἠδύνατο διαρκέσαι)[3]. Der folgende Satz führt aus, daß die Begrenztheit der Schöpfermacht Gottes durch das, was sie hervorgebracht hat, zu erkennen ist: „Er hat so viel geschaffen, wieviel er betreuen, unter seinen Händen und mit seiner Vorsehung beherrschen kann." Der Schöpferwille ist also durch die vorsehende Kraft Gottes eingeschränkt und begrenzt. Damit wehrt Origenes stoische Vorstellungen ab. Die Welt wird nicht von Gott als von einem Körper umfaßt, sondern ὡς δύναμις θεία umgreift Gott sie (C. Cels. VI, 71). Gott steigt herab, οὐ τοπικῶς, ἀλλὰ προνοητικῶς (C. Cels. V, 12)[4].

Den Willen Gottes versteht Origenes gemäß Aristoteles: „True to the Aristotelian doctrine, βούλημα is related to the sphere of πρακτά, which, as such, cannot be infinite."[5]

---

[1] Cf. De princ. I, 7 p. 24,18sq.

[2] Das hat F. Chr. Baur, Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit und der Menschwerdung Gottes I, Tübingen 1841, S. 213 mit Recht hervorgehoben.

[3] Cf. Liddell-Scott: absoluter Gebrauch = to suffice.

[4] Cf. E. de Faye, Origène, vol. III, Paris 1928, S. 40.

[5] H. Langerbeck, JHSt 77 (1957) S. 72; cf. auch S. 71f.

Aber der Kern des Problems ist noch nicht sichtbar geworden. Die Begrenztheit der göttlichen Macht, die Origenes begründen will, ist zunächst durch die Verbindung mit dem Bereich der ethischen Zielstrebigkeit erklärt. „Denn die Macht Gottes ist begrenzt zu nennen, und nicht soll man die Begrenzung (περιγραφή) ihres Wirkungsbereiches unter dem Vorwand einer schönen Redensart aufheben." Schon die Stoiker hat man mit dem Argument bekämpft, daß Gott nicht allmächtig genannt werden dürfe, so daß er willkürlich alles durchführen könne. Nicht nur die Menschen müssen die Zweckursachen ihres Handelns vorher durchdenken, sondern auch Gott ist an sie gebunden, und deswegen ist seine Macht eo ipso begrenzt[1]. Cicero wirft den Stoikern die unvernünftige Willkür ihres Gottes vor, während Galen den gleichen Einwand gegen den Judengott richtet.

Es fehlte dem stoischen Denken der Gedanke, daß die Vorsehung auf die Ziele ihres Wirkens ausgerichtet sein muß. Die Materie ist in jeder Hinsicht veränderbar, „so daß es nichts gibt, was nicht aus ihr gleichsam plötzlich gestaltet und geformt werden könnte; die Formerin und Maßsetzerin ihres Allbereichs ist die göttliche Vorsehung. Diese jedoch, wohin sie sich auch bewegt, kann hervorbringen, was immer (quicquid) sie will" (Cicero, De nat. deor. III, 92).

Ähnlich hatten die Christen die Allmacht Gottes in ihre Argumentation aufgenommen. Für die Schöpfung aus dem Nichts und besonders für die Auferstehung des Leibes führten sie an, Gott sei dazu imstande, da er allmächtig ist[2]. Celsus beklagt sich, daß die Christen nicht vernünftig antworten könnten hinsichtlich der Auferstehung, da sie sich gleich auf Gottes Allmacht beriefen (C. Cels. III, 70; cf. V, 14). Lactantius scheint der erste gewesen zu sein, der auf die Gleichheit der stoischen Argumentation für die Möglichkeit der zyklischen Welterneuerung und der christlichen Beweisführung für den Gedanken der Auferstehung der Toten aufmerksam wurde[3]. Die Christen konnten sich auf die Schrift berufen; hinsichtlich der Auferstehung war sogar schon dort auf die Allmacht Gottes verwiesen (Mc. 12,24)[4]. Origenes entlarvt die Vorstellung von der schrankenlosen Allmacht Gottes aber als eine schöne Redensart.

---

[1] Cf. R. Walzer, Galen on Jews and Christians, Oxford 1949, S. 28 u. a. zu Cicero, De nat. deor. III, 92.

[2] Cf. W. Pannenberg, Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem in der frühchristlichen Theologie, ZKG 70 (1959) S. 40; weitere Stellen bei H. Chadwick, Origene, Celsus, and the Resurrection of the Body, Harvard Theological Review 41 (1948) S. 84.

[3] Cf. R. Walzer a.a.O. S. 32: Lactantius, De div. inst. VII, 23.

[4] Justin beruft sich auf Mt. 19,26 (Apol. I, 18,6).

Statt vernünftiger Gründe sich auf sie zurückzuziehen, das sei nicht beweiskräftig[1].

Origenes antwortet Celsus, daß der Wille nicht maßlose Willkür, sondern an das Wesen gebunden sei (C. Cels. III, 70). Jedes vernünftige Wesen handele nur entsprechend seiner Natur. Dieser Grundsatz hat den Willensbegriff von Heraklit über Platon und Aristoteles hinaus bestimmt[2]. Die Schöpfung aus dem Willen brachte in der stoischen Philosophie die Gefahr mit sich, daß der Weltbestand seine Garantie verlor. Gegenüber der Popularphilosophie der Stoa fand die echte griechische Tradition die Garantie des Weltbestandes in der göttlichen Natur selbst. Das Böse konnte auf diese Weise von Gott ferngehalten werden, da Gottes Natur gut ist und er nichts gegen seine Natur wollen kann.

b) Wir müssen den Gedanken, daß Gottes Macht durch die Zweckursachen seines Handelns begrenzt ist, noch weiter entfalten. Seine eigentliche Begründung liegt auf dem Gebiet der „theoretischen Vernunft"![3] So hatten wir bei Aristoteles herausgestellt, daß nur in der Logik die eigentliche Begründung des Ausschlusses des Unendlichen sichtbar wird. Origenes führt als tieferen Grund für die Begrenztheit der Macht Gottes an: „Denn wenn die Kraft Gottes unbegrenzt wäre, könnte sie sich notwendigerweise nicht selbst denken. Denn der Natur nach ist das Unendliche unbegreifbar" (De princ. II, 9,1). Die Übereinstimmung mit Aristoteles bedarf keines Nachweises mehr. Origenes steht mit seiner Argumentation fest in der peripatetischen Tradition. Schon vor ihm hatte der Aristoteleskommentator Alexander von Aphrodisias die Unmöglichkeit, das Unendliche denkend zu erfassen, mit der Widerlegung des stoischen Allmachtsgedankens verbunden[4]. Das Unmögliche bleibt unmöglich trotz der Allmacht Gottes[5]. Das Unmögliche ist in ausgezeichneter Weise die Denkbarkeit des Unendlichen. Die Natur der Dinge muß be-

---

[1] Wieweit auch die plotinische Philosophie getroffen werden soll, kann hier historisch nicht untersucht werden. Faktisch wird auch sie widerlegt, da die Möglichkeit, alles zu werden, dem Einen zugesprochen wird (s. u. S. 129ff.).

[2] R. Walzer a. a. O., S. 31: Heraklit B 96; cf. Platon Tim. 29e und Aristoteles, De an. 406b 2—4.

[3] Cf. F. Chr. Baur, Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes I, Tübingen 1841, S. 213: „Der Grund dieser Begrenzung der göttlichen Macht liegt daher in der geistigen Natur Gottes selbst, im göttlichen Denken, im Selbstbewußtsein Gottes. Wäre die Macht Gottes eine unendliche, so könnte sie sich selbst nicht begreifen, denn das Unendliche ist seiner Natur nach, somit auch für Gott als dem absoluten Geist, unerfaßlich, eine unendliche Welt könnte der Gedanke Gottes nie umfassen." A. Harnack, DG I, 1931[5], S. 668, erkennt die Einheit der Begründung nicht.

[4] R. Walzer, S. 29f., gibt leider keinen Hinweis auf Origenes, De princ. II, 9,1. Erst H. Chadwick, Origene: Contra Celsum. Translated with an Introduction and Notes. Cambridge 1953 zu III, 70 und V, 14, scheint die Parallele aus Alexander von Aphrodisias zu kennen.

[5] De fato p. 200,19sq. (Bruns).

wahrt werden; das Unmögliche können auch die Götter nicht möglich machen und damit wissen. „Denn es kann jemand meinen, es sei unsinnig, daß die Götter die Maße des Unendlichen nicht kennen, und so behauptet er, man müsse dem Gedanken zustimmen, daß es den Göttern möglich sei, die Maße des Unendlichen zu kennen. Wenn das aber möglich ist, dann ist es auch möglich, daß das Unendliche aus endlichen Maßen besteht. Wenn das jedoch nicht sein kann, dann wissen wohl auch die Götter nicht seine Maße."[1]

Hier wird bei Alexander von Aphrodisias wie bei Origenes die Gefahr des Analogisierens sichtbar. Weil das menschliche Denken als solches auf das Begrenzte angewiesen ist, um zu einer Bestimmung zu gelangen, die das Objekt umgreift, kann auch Gott nur Begrenztes denken. Deswegen, weil Origenes sich die Welt durch die Vorsehungskraft, welche Gottes Wesen ist, begrenzt vorstellt, zieht er Gott mit in diese Begrenztheit hinein.

Etwas anders gewendet erscheint der Gedanke, wo die Welt in ihrer Dauer begrenzt wird. Die Ereignisse können nicht bis ins Unendliche laufen, ohne dem Wissen Gottes zu entgleiten[2].

Voraussetzung für die Identifizierung von Schöpferkraft und Schöpfung ist wahrscheinlich der Gedanke, daß man beides laut Definition zusammendenken muß. Man kann nicht von einer Kraft Gottes sprechen, ohne ihre Verwirklichung mitzudenken[3]. Wille, Kraft und Wesen werden ohne Vermittlung gleichgesetzt. So kann die Endlichkeit der Welt nur aus der Begrenztheit des göttlichen Wesens hervorgehen[4].

Es muß festgehalten werden, daß Origenes an keiner Stelle Gott selbst ausdrücklich begrenzt nennt. Dieser Gedanke ergibt sich jedoch aus seinem Ansatz. Gottes Wesen selbst muß begrenzt sein. Wie könnte sich Gott selbst denken, wenn er das Unendliche wäre? Gott denkt sich selbst (cf. In Joh. XXXII, 28). Sein Wesen als νοῦς wäre zerstört, wenn er sich als das Unendliche denken müßte[5].

c) Wenn man gegen Origenes die Unendlichkeit des Wesens und der Macht Gottes verfechten will, ohne zu den haarsträubenden Vorstellungen der Stoiker und der vulgärchristlichen Berufung auf die Allmacht Gottes zu gelangen, muß man einerseits die Kraft Gottes von ihrer Verwirklichung, der Schöpfung, trennen; denn die Welt ist zweifellos begrenzt.

---

[1] De fato p. 201,8sqq. (Bruns).

[2] Comm. ser. in Matth. VIII, 95; cf. J. Cohn, Geschichte des Unendlichkeitsproblems im abendländischen Denken bis Kant, Leipzig 1896, S. 63.

[3] Cf. hierzu De princ. I, 2,10 p. 41,9 mit den Anmerkungen des Editors.

[4] Cf. De princ. IV, 4,8p. 359.

[5] K.-O. Weber, Origenes der Neuplatoniker, Zetemata 27 (1961) S. 107, ist hier zu voreilig. Aus De princ. II, 9,1 geht nicht direkt hervor: „Wenn nämlich Gott unbegrenzt wäre, so könnte er sich nicht einmal selbst denken, weil das Unbegrenzte unfaßbar ist." Der Text: ἐὰν γὰρ ᾖ ἄπειρος ἡ θεία δύναμις, ἀνάγκη αὐτὴν μηδὲ ἑαυτὴν νοεῖν.

Andererseits muß man die Begrenztheit der Welt nicht aus der Natur Gottes, sondern von einem anders gefaßten Willensbegriff her begründen. Man wird sich aber davor sichern müssen, daß der Wille nur als Willkür ausgelegt wird.

Dies ist der Weg, den Gregor von Nyssa eingeschlagen hat. Dabei wird sich zeigen, daß die klassische Philosophie gleichzeitig mit Origenes überholt werden muß. Denn mit der Begründung der Unendlichkeit Gottes fällt ihre Voraussetzung.

F. Das böse Wesen des Unendlichen bei Plotin

1. Die Unbegrenztheit als das absolut Böse

a) Gregor von Nyssa setzt sich mit den Lehren und Schriften des Origenes unmittelbar auseinander[1]. Dadurch bezeugt er seinen engen Anschluß an die alexandrinische Tradition. Trotzdem muß geprüft werden, ob er auch von Plotin beeinflußt ist. Gregor von Nyssa hat Plotin zweifellos gekannt; wir erinnern nur daran, daß er 'De instituto Christiano' mit einem als Zitat anmutenden Satz aus Plotins Schriften beginnt[2]. Über ein Abhängigkeitsverhältnis ist damit aber noch gar nichts entschieden. Wir wollen nicht untersuchen, worin Gregor von Nyssa von der plotinischen Philosophie angeregt worden ist, sondern nur klären, ob sich seine Lehre von der göttlichen Unendlichkeit mit Plotins System berührt.

Plotins Verständnis des Unendlichkeitsbegriffes schließt sich an den Gedanken der unbestimmten Zweiheit aus Platons Altersphilosophie an. Wir werden das zeigen, indem wir dem negativen Charakter des Unendlichen bei Plotin nachgehen. Plotin hat das Unendliche mit dem absolut Bösen gleichsetzen können, weil es das Wesen der Materie ist und die Materie wegen ihrer Grenzenlosigkeit das Prinzip des Bösen sein soll. Sein System der Seinsstufen setzt die grenzenlose Materie als notwendig voraus. In ihrer Notwendigkeit ist begründet, daß sie auch als gut zu beurteilen ist und in größte Nähe zum göttlichen Einen rückt. Diese positive Seite der Materie lassen wir vorerst unberücksichtigt; wir werden sie eingehend mit dem Gedanken Gregors von Nyssa vergleichen, der Gottes Unendlichkeit aus seiner Einfachheit begründet[3]. In diesem Abschnitt soll in allgemeiner Weise dargestellt werden, wie Plotin das Unendliche versteht und warum er es so negativ einschätzen kann.

---

[1] Cf. z.B. Cant. Prol. p. 13,3sqq. und De hom. op. 117C.
[2] De inst. chr. p. 40,1—9 = Enn. IV, 8,1,1—7.
[3] S. u. S. 126—132.

b) Plotin behandelt in Enn. I, 8 das Problem, welches das Wesen des Bösen sei und woher es komme. Er bestimmt es als das Gegenteil des Guten[1]. Diese formale Bestimmung liegt allen Gedankengängen zugrunde und leitet dazu an, das Böse seinem Wesen nach zu erfassen. Das Gute setzt Plotin als bekannte Größe und geht von ihm aus[2]. Es ist das Maß und die bestimmende Grenze für alles Seiende, da alle Dinge auf es hinstreben[3]. Zitate aus Platon und Aristoteles sollen zeigen, daß diese Definition des Guten mit der klassischen Philosophie übereinstimmt. Maß und bestimmende Grenze —, deren Gegenteil machen das Wesen des Bösen sichtbar. Maßlosigkeit und Unbegrenztheit ergeben sich deswegen als die bezeichnendsten Wesensmerkmale, die in der Vorstellung der Unbestimmtheit zusammengefaßt werden können[4]. Die Maßlosigkeit unterstreicht die ethische Seite des Bösen, während die Unbegrenztheit seinen noëtischen Aspekt hervorhebt.

Sein Hauptinteresse widmet Plotin der Frage, welcher Zusammenhang zwischen der Seele und dem Bösen besteht. Auf der Suche nach dem absolut Bösen, dem Unbegrenzten, zeigt er auf, daß die Seele nur teilweise schlecht ist. Denn sie besitzt die Möglichkeit, sich dem Maß und damit dem Guten zuzuwenden. Obwohl nicht allen Seelen die Flucht vor dem Bösen gelingt[5], so gibt es doch die reine Seele, die durch die Vernunft absolut bestimmt ist. „Es ist diejenige Seele, welche vollkommen ist und auf den Geist gerichtet, ständig rein und von der Materie abgekehrt, all das Ungestaltete (τὸ ἀόριστον ἅπαν), Ungemessene, Böse sieht sie nicht und sucht sie nicht auf, so bleibt sie rein und völlig begrenzt vom Geist."[6] Aber nur die ideale Seele läßt sich durch Vernunft und Einsicht ganz begrenzen. Die Seele des irdischen Menschen stellt nur ein Schattenbild jener dar[7]. Es ist ja die Seele, die sich mit dem Körper verbunden hat, „und der hat Materie"[8]. Das Prinzip des Bösen liegt in der Materie! Wenn das Böse auf dem Mangel an Gutem beruht, dann ist das absolut Böse der vollständige Mangel des Guten. „Nun, das Böse liegt nicht in einem beliebigen Mangel, sondern im völligen. Ist doch ein Ding, das nur ein wenig des Guten ermangelt, keineswegs böse, es kann ja sogar vollkommen sein im Rahmen seiner besonderen Anlage; wenn es dagegen vollständig seiner ermangelt — und das ist die Materie —, das ist das wahrhaft Böse, das kein Stückchen vom Guten an sich hat."[9]

---

[1] Cap. 1.
[2] Cap. 2.
[3] 2,5: μέτρον πάντων καὶ πέρας.
[4] 3,13: ἀμετρίαν ... πρὸς τὸ μέτρον καὶ ἄπειρον πρὸς πέρας; 3,15: ἀεὶ ἀόριστον; cf. linea 31.
[5] 5,29sq.
[6] 4,25—28 (Harder).
[7] 4,30.
[8] 4,16sq.
[9] 5,5—9 (Harder).

Der absolute Mangel an Gutem ist ein aktives Prinzip. Es will seinen Mangel ausgleichen und „bettelt sie (scil. die Seele) nun gleichsam an und fällt ihr lästig, sie (scil. die Materie) möchte in ihr Inneres eindringen“[1]. Ihre Macht ist unwiderstehlich groß; „denn sie ist so böse, daß sie schon ein Ding, das gar nicht in ihr ist, sondern lediglich auf sie hinblickt, erfüllt mit der ihr eignen Bosheit; denn schlechterdings des Guten bar, dessen Beraubung und völliger Mangel sie gerade ist, weiß sie sich anzugleichen jedes Wesen, das auch nur von ferne an sie rührt“[2]. Sie verleitet die Seele dazu, sich mit ihr, der Materie, zu vermischen und aus dem ruhenden Sein in das bewegte Werden hinabzusteigen[3]. Wenn sie nicht dagewesen wäre, hätte die Seele sich gar nicht vom absoluten Guten abgewendet. „Denn es (scil. das Licht der Seele) wäre nicht herabgekommen, wenn nichts dagewesen wäre.“[4] Hat sich die Seele nun einmal mit der Materie eingelassen, dann beginnt die Materie mit ihrer bösen Wirklichkeit. Sie verfinstert das Licht der Seele, d. h. sie schwächt ihre Kraft, das Gute auszustrahlen[5]. „Man gerät nämlich völlig ‘in den Bereich der Ungleichheit’ hinein, wo man in sie versinkt und hinabstürzt in den Schlamm der Finsternis. Denn wenn die Seele sich vollkommen in vollkommene Schlechtigkeit begibt, so hat sie nicht mehr die Schlechtigkeit, sondern sie ist in ihrem Wesen anders und niedriger geworden.“[6]

c) Die Materie ist das absolut Böse. Sie ist die vollständige Beraubung des Guten. Von ihr wird die Seele mit Grenzenlosigkeit erfüllt, soweit sie sich mit ihr einläßt[7]. Ganz kann sie sich mit ihr nie vermischen; denn immer bleibt die Möglichkeit offen, daß sie sich zur bestimmenden Grenze zurückwendet[8]. Da es also in der Seele selbst das absolut Böse nicht gibt[9], entsteht die Frage, wie die Seele das absolut Böse überhaupt erkennen kann. In der wahrnehmbaren Welt kommt das Böse in absoluter Form nicht vor. Immer ist es durch einen Rest des Guten überdeckt. Das mit der Materie Vermischte hat immer noch Gestalt, durch die es an die formende Kraft des Guten erinnert. Es ist „gleichsam umschlungen von schönen Bändern, wie wohl manchmal Häftlinge mit goldener Fessel gebunden werden, durch diese Bande verborgen, damit es nicht wider Willen von den Göttern gesehen werde und damit die Menschen nicht immer nur das Böse zu sehen brauchten, sondern wenn sie es denn schon sähen, doch mit Abbildern des Guten zusammenträfen, welche sie zur Erinnerung führten“.[10] Deswegen muß die Notwendigkeit des Bösen feststehen, bevor seine Erkenntnis erörtert werden kann. Zwei Beweise trägt Plotin vor. Einmal schließt er sich an Platons Aussage an, daß das

[1] 14,35sq. (Harder).
[2] 4,21—25 (Harder).
[3] Cf. 4,20; 14,42sq.
[4] 14,43 (Harder).
[5] 14,40—50.
[6] 13,16—20 (Harder).
[7] 4,30sq.
[8] Cf. 13,24; 14,49.
[9] Cf. cap. 11.
[10] 15,24—28 (Harder).

Weltall aus Gegensätzen bestehe[1]. Zum andern begründet er seine Notwendigkeit aus der Hierarchie des Seins. Das Gute ist nicht allein, sondern es gibt viele Stufen des Abfalls von ihm. So muß es eine letzte Stufe geben, die der absolute Abfall vom Guten und damit das Böse an sich ist. „Da es nicht allein das Gute gibt, so muß es notwendig für den Prozeß des aus ihm Hervorschreitens, oder wenn man es so nennen will: des ständigen Hinabschreitens und Wegrückens ein Letztes geben; und eben dies, nach welchem schlechterdings nichts mehr entstehen kann, das ist das Böse."[2] Die Erörterungen über Aristoteles haben ergeben, daß die Behauptung eines Letzten ein Postulat des Denkens ist. Die Erkenntnis des Bösen ist deswegen noch nicht erreicht, sondern vorerst nur die Notwendigkeit seines Seins begründet.

Da das Gute bekannt ist, kann es dazu dienen, auch sein Gegenteil erkennbar zu machen. Die Tugend erkennt sich selbst[3], und an ihr kann man ermessen, was von ihr abweicht. „Nun, wie wir an der Richtschnur nicht nur die Lotrechte erkennen, sondern auch das nicht Lotrechte, auf dieselbe Weise erkennen wir auch an der Tugend das, was sich ihr nicht fügen will."[4] Weil jedes Erkennen zugleich ein Sehen ist, so ist zu fragen, ob das Böse im Erkennen auch gesehen wird. Das ist aber ausgeschlossen durch die Art, wie das Erkennen des Bösen beschrieben wurde. Der Blick des Erkennenden ist auf die Tugend gerichtet, und an ihr ermißt er, wieweit das Verhalten hinter ihr zurückbleibt. Das absolut Böse wird durch einen Akt des Sehens im eigentlichen Sinne nicht erschaubar. Es ist ja nicht nur völlige Finsternis im Gegensatz zum Guten, das als Licht erstrahlt, sondern ihm fehlt auch, in unbildlicher Rede gesprochen, jegliche bestimmende Grenze, an der sich der Blick ausrichten könnte, um seine Gestalt zu erfassen. Deswegen sagt Plotin über seine Erkenntnis: „Nun, die völlige Schlechtigkeit sehen wir dabei nicht, denn sie ist unendlich; so erkennen wir sie durch Wegnahme als das, was schlechthin nicht das Gute ist."[5]

2. *Die Unendlichkeit als Unbestimmtheit an sich*

a) Durch seinen Gegensatz zum Guten wurde das Böse vornehmlich als Maßlosigkeit und Unbegrenztheit bestimmt. Der Begriff der Unbegrenztheit (ἀοριστία) ist ganz von Platons Ausführungen im 'Philebos' geprägt. Plotin ging aus vom 'Theaetet', wo der Gedanke vom Bösen als dem Gegenteil des Guten schon ausgesprochen[6] und wo auch die

[1] Cap. 7; l. 4+5 = Tim. 47esq.
[2] 7,17—20 (Harder).
[3] 9,2sq.
[4] 9,3sq. (Harder).
[5] 9,5sq. (Harder): ἢ τὴν μὲν παντελῆ κακίαν οὐ βλέποντες· καὶ γὰρ ἄπειρον· ἀφαιρέσει οὖν τὸ μηδαμοῦ τοῦτο.
[6] 6,14—17 = Theaet. 176a3—6.

Hinwendung zum Guten als Hinwendung zum rechten Maß verstanden ist[1]. Aber das zweite Gegensatzpaar, nämlich neben μέτρον — ἀμετρία auch πέρας — ἀπειρία[2], begegnet bei Platon nur im 'Philebos'. Wie bei Platon ist die Grenzenlosigkeit dasjenige, was an sich selbst keine Eigenschaften hat. Wegen ihrer Eigenschaftslosigkeit und ihrem Widerspruch zu jeglicher Gestalt ist sie das Schlechte[3]. Die Materie, die Plotin mit dem Bösen gleichsetzt, entbehrt der eigenen Grenze, da sie selbst Grenzenlosigkeit ist[4]. Sie ist deswegen das Große und Kleine, das Mehr und Weniger zugleich[5]. Sie ist das Zugleich der Gegenteile, ohne die Gegensätze für sich zu sein[6].

b) Plotin stellt mit Recht die Frage, ob alle Vielfalt Abfall vom Einen sei und ob die Unbegrenztheit der absolute Abfall sei, weil sie eine unzählbare Vielfalt ist[7]. Müßte er die Frage bejahen, so wären nicht nur die Menschen wegen ihrer Individualität schlecht, sondern es könnte die Vielfalt unter dem Seienden gar nicht geben. Aber die Vielfalt kann nicht in absolute Vielfalt auseinanderfallen; denn als Begriff ist sie ein Seiendes (ἓν ὄν). Jedoch hat sie Unterschiede in sich und ist deswegen geringer als die absolute Einheit[8]. Weil sie die Möglichkeit hat, sich vom Einen bestimmen zu lassen und die Unterschiede als bestimmte in sich zu tragen, kommt ihr sogar Heiligkeit zu[9]. „Das Unendliche selbst flieht also den Gedanken der Grenze, aber es wird gefangen, weil es von außen umschlossen ist."[10]

Wir stoßen hier auf eine positive Einschätzung des Unendlichen; denn Plotin räumt ein, daß zum Bestimmen das Unbestimmte und Unendliche vorausgesetzt werden muß[11]. Das scheint Plotin von Platon gelernt zu haben. Diese Bewertung des Unendlichen werden wir noch genauer untersuchen, indem wir nach dem Verhältnis des Einen zur positiven Unendlichkeit fragen[12]. Aber wir wollen schon hier die Aussage beachten, daß die positive Unendlichkeit geringer als das Eine ist! Die Interpretation des Traktates über die zwei Materien wird diesen Befund bestätigen (s. u. S. 128ff.).

Um aber das Unendliche zum Guten zählen zu können, muß Plotin ein bestimmtes Verständnis des Unendlichen abwehren. Er kann nicht zugeben, daß das gute Unendliche in einem progressus in infinitum besteht. Das Unendliche, das für das begrenzende Denken vorauszusetzen ist, darf nicht ein solches sein, „bei dem man nicht zu Ende kommt"

[1] Im 'Theaetet' fragt Platon in Auseinandersetzung mit dem Homomensura-Satz des Protagoras nach dem Maß für das rechte Wissen.
[2] Cf. 3,13 und 6,41sqq.
[3] Cap. 10.
[4] Cf. Enn. III, 6,7,8sq.
[5] Ibid. l. 17sqq.; cf. Philebos 24asqq.
[6] VI, 6,3,27.
[7] VI, 6,1,1—3.
[8] VI, 6,3,4—7.
[9] Linea 8sq.
[10] Linea 15sq.
[11] Lineæ 12—15.
[12] S. u. S. 126—132.

(ἀδιεξίτητον). Plotin gibt hierzu das Beispiel einer gedachten Linie, die unendlich ist[1]. Die Linie könnte eine bestimmte Länge haben. Dann wäre sie begrenzt. Aber insofern sie noch keine Grenze hat, ist sie der Zahl nach unendlich, d. h. eine Zahl hat sie noch nicht bestimmt. Eine solche Unendlichkeit im intelligiblen Bereich schließt aus, daß man sie versteht als etwas, zu dem man immer noch etwas hinzuzählen könnte. Ein anderer Begriff des Unendlichen ist es, der im Denken seinen Ort hat. Wenn immer noch etwas hinzugenommen werden könnte, so wäre die Begrenzung letztlich aufgehoben. Man käme damit nicht zu Ende[2]. Deswegen ist die gedachte unendliche Linie nur eine solche, deren Grenzen noch nicht festgelegt worden sind[3].

Plotin zielt wie Clemens von Alexandrien auf Aristoteles, wenn er im Unendlichkeitsbegriff ἀδιεξίτητον ablehnt[4]. Das Prinzip des Bösen ist die Unendlichkeit auch trotz ihrer positiven Einstufung. Die Unendlichkeit als das, was bestimmt und begrenzt werden soll, befindet sich auf einer niederen Stufe der Seinshierarchie als das Eine und die absolute Einheit[5]. So sehr Plotin auch die Notwendigkeit der Unendlichkeit, die das Wesen der Materie ist, betonen mag, immer bewirkt sie eine Verschlechterung des Seins. Aber ohne sie gäbe es das Gute gar nicht, das im Streben nach dem absolut Guten besteht[6]. In gleicher Weise ist es eine Voraussetzung des Denkens.

Platon hatte dem Philebos einräumen müssen, daß ein Leben in der absoluten Bestimmtheit durch die Vernunft für den irdischen Menschen nicht möglich ist. Plotin entfaltet Platons Gedanken weiter und legt der Unendlichkeit ausdrücklich das Prädikat 'böse' zu. Der bei Platon implizierte Gedanke, daß sich Bestimmtes und Unbestimmtes, Endliches und Unendliches gegenüberstehen, wird schon von Platon selbst auf den Aufbau der Seinspyramide bezogen[7]. Wenn man dann noch die Materie in die Stufenleiter des Seins einbezieht, dann hat sich die Vorstellung vom stufenweisen Abstieg zum Bösen ganz ausgebildet[8]. Es ist kein eigentlicher Dualismus, „... da dieses Böse kein eigenes Sein hat, sondern ex definitione das 'Nichtsein' ist und bloß die Potentialität des Andersseins gegenüber dem Einen darstellt"[9]. Aber es ist doch der notwendige Schlußpunkt des Überfließens aus dem Guten. Wenn die ab-

[1] VI, 6,17,11sqq.
[2] VI, 6,17,13sq.: Ἢ τὸ ἄπειρον ἄλλον τρόπον, οὐχ ὡς ἀδιεξίτητον.
[3] l. 14sq.: Ἢ ἐν τῷ λόγῳ τῆς αὐτογραμμῆς οὐκ ἔνι προσνοούμενον πέρας.
[4] Cf. auch Enn. II, 4,7,14 und unten S. 131.
[5] Cf. VI, 6,17,16: ὕστερον μὲν γὰρ ἀριθμοῦ.
[6] I, 8,15,3sqq. [7] Cf. Soph. 241d.
[8] Diesen Gedanken hat E. von Ivánka, Der geistige Ort von περὶ ἀρχῶν zwischen dem Neuplatonismus, der Gnosis und der christl. Rechtgläubigkeit, Scholastik 35 (1960) S. 496 Anm. 23 überzeugend dargelegt.
[9] Ivánka a.a.O., S. 492.

steigende Bewegung sich vollendet hat, dann muß die aufsteigende wieder beginnen. „Gleichsam durch einen zweiten Blick" muß das Grenzenlose begrenzt und wieder auf das Eine bezogen werden[1]. Dabei setzt Plotin voraus, daß die Begrenzung grundsätzlich möglich ist. Undurchführbar wäre sie, wenn die Unendlichkeit der Materie nach dem aristotelischen Unendlichkeitsbegriff verstanden werden müßte, wo immer noch etwas außerhalb bleibt. Daß es trotzdem die Materie immer gibt, ist nicht in der Undurchschreitbarkeit der Materie begründet, die nicht ganz bestimmt werden könnte, sondern darin, daß das Werden ewig ist. Im Unterschied zu Aristoteles, dessen Einsicht auch Gregor von Nyssa voraussetzt, wie wir zeigen werden (s. u. S. 183), kann der Unendlichkeitsbegriff nicht die Unbestimmbarkeit begründen, sondern das Unendliche ist das Unbestimmte an sich, das nach Bestimmung verlangt und sie auch finden kann.

---

[1] Enn. III, 9,3,15sq.

Einführung

1. Leben und Werk

Die „Drei großen Kappadokier" sind ein fester Begriff in der Dogmengeschichte der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts. Es sind Basilius von Caesarea, sein Freund Gregor von Nazianz und sein jüngerer Bruder Gregor von Nyssa. Zu Basilius schauen beide als zu ihrem eigentlichen Lehrer auf. Sein Lebensweg ist gut zu verfolgen, da seine kirchenpolitische Tätigkeit ihn in das Licht der Öffentlichkeit stellte. Auch Gregor von Nazianz kann man gut charakterisieren; denn in seinen Reden und Gedichten findet sich vieles über sein eigenes Leben. Die äußeren Lebensverhältnisse Gregors von Nyssa dagegen liegen weithin im Dunkeln[1]. Er ist vermutlich zwischen 330 und 335 n. Chr. geboren. Sein Tod wäre wohl kurz nach 394 anzusetzen; denn den letzten Nachweis von seinem Leben haben wir aus dem Jahre 394, wo er an einer Synode in Konstantinopel teilgenommen hat (Mansi III, 852 B). 371 wurde er gegen seinen Willen von seinem älteren Bruder Basilius als Bischof in dem kappadokischen Städtchen Nyssa eingesetzt. Auf dem Konzil von Konstantinopel muß er eine bedeutende Rolle bei der Klärung der dogmatischen Fragen gespielt haben. Der dritte Artikel des Glaubensbekenntnisses geht wohl maßgeblich auf ihn zurück. Theodosius ernannte ihn zum reichskirchlichen „Gewährsmann": In der 'dioecesis Pontica' sollte Gregor über Rechtgläubigkeit und Häresie selbständig im Auftrage des Kaisers urteilen.

b) Für unseren Zusammenhang ist vor allem anderen die Bildung Gregors bedeutsam. Schon K. Holl hat festgestellt: „Zu der theologischen Arbeit Gregors von Nazianz stellt die des Gregor von Nyssa nicht, wie man auf Grund eines natürlichen Vorurteils meist als selbstverständlich betrachtet, die Fortsetzung, sondern ein Seitenstück dar. Gregor von Nazianz hat auf seinen Namensvetter nur sehr schwachen Einfluß geübt."[2] Gregor von Nyssa gelte auf dem Konzil von Konstantinopel

[1] Cf. F. Loofs, Art. Gregor von Nyssa, RE VII, 149f.; die Patrologien von O. Bardenhewer und J. Quasten; J. Daniélou in der Einleitung zu 'De vita Mosis' und H. von Campenhausen, Griechische Kirchenväter, Stuttgart 1955, S. 114—124.

[2] Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadokiern, Tübingen-Leipzig 1904, S. 196.

schon als „autoritativer Theologe", also zu einer Zeit, bevor Gregor von Nazianz seine eigentliche schriftstellerische Tätigkeit habe entfalten können[1]. Es beruhe „auf der Identität ihrer Grundanschauungen", daß ihre Aussagen in vielen Punkten übereinstimmen[2].

Wie kam es zu dem „natürlichen Vorurteil", daß Gregor von Nyssa geistig der geringste im kappadokischen Trio sei?[3] Daß sein Bruder Basilius ihn für gänzlich unfähig hielt, die Bischofsgeschäfte zu führen, kann der Grund nicht gewesen sein. Er betrifft ja nur ein Äußerliches, nämlich die Kunst der kirchlichen Amtsführung. Ausschlaggebend scheint m. E. vielmehr zweierlei gewesen zu sein:

1. Gregor von Nyssa nennt den Bruder seinen ausschließlichen Lehrer, so daß die Möglichkeit besteht, daß er dessen Gedanken nur reproduziert.

2. Gregor von Nazianz wirft in einem Brief seinem Namensvetter ziemlich drastisch vor, daß er die heiligen Schriften mit „widerlichen und ungenießbaren Büchern" vertauscht habe und lieber ein Rhetor statt ein Christ genannt sein wolle[4].

Daraus könnte man schließen, daß Gregor von Nyssa wenig Selbständigkeit besaß. Aber weit gefehlt! Man lese nur, wie hoch W. Jaeger die Bildung des Kirchenvaters schätzt[5].

Jaeger kann an zahllosen Einzelheiten aufweisen, daß Gregor in vollkommener Weise platonisch philosophiert. Gregor selbst führt in der 'Vita Mosis' aus, welchen Wert die griechische Philosophie für ihn besitzt. Sogar das unfruchtbare enzyklopädische Wissen[6], so behauptet er, vermag den Menschen davor zu schützen, daß er auf dem Meer des Lebens tödlich von den Wellen der Leidenschaften bedroht wird (329A). Deutlicher in 336Dsq.: Die griechische Philosophie besitzt etwas, was man nicht verachten darf. Sie wird eine hilfreiche Gefährtin auf dem Lebensweg der Christen sein, wenn sie von allem fremden Schmutz gereinigt ist. Jaeger legt dar, daß dann das übrigbleibt, was man die 'Wesenselemente' des platonischen Denkens nennen könnte[7]. Schließlich kann sogar gesagt werden: Gott befiehlt, die griechische Philosophie sich im Tugendleben zunutze zu machen (360B).

Es läßt sich leicht nachweisen, daß Gregor mehrere Dialoge Platons im Original studiert hat[8]. 'De anima et resurrectione' ist der Versuch,

---

[1] A.a.O. [2] S. 197.

[3] Cf. z.B. Diekamp, Gotteslehre, S. 18f.; Loofs, RE VII, 152.

[4] Greg. Naz. ep. 11, MPG 37,41B/C.

[5] Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius, Leiden 1954, passim.

[6] ποικίλων μαθημάτων συμπηγνυμένη παίδευσις. Cf. Jaeger, Two Rediscovered Works S. 134f.

[7] S. 138.

[8] Cf. die Studie von H. F. Cherniss, The Platonism of Gregory of Nyssa, Berkeley 1934, bes. S. 67 Anm. 40.

einen christlichen 'Phaidon' zu schreiben. Sonst sei nur noch auf CE II, 404sq. verwiesen, wo Gregor den Eunomius eines Plagiats aus dem platonischen 'Kratylos' überführt. Eunomius wolle seine geistige Armut durch den „Wohlklang der platonischen Sprache" verdecken. In ähnlicher Absicht zieht Gregor eine Stelle aus dem Phaidros heran (CE III, 7,33sq.).

Ob Gregor Schriften des Aristoteles gelesen hat, läßt sich nicht beweisen. Weder sagt er es selbst, noch hat sich bisher ein Zitat belegen lassen. Diekamp hat gemeint, daß Gregors Kenntnis des Aristoteles durch neuplatonische Schriften vermittelt sei. Aber warum soll man in die Anonymität ausweichen, wo es doch zur Zeit Gregors einen weitbekannten Peripatetiker gab? Wir sollten daran denken, daß Themistios ein Zeitgenosse Gregors war! Er hat seine Paraphrasen zur Logik, zur Physik, zum zwölften Buch der Metaphysik und zu anderen Werken des Aristoteles in den Jahren 345—355 geschrieben[1]. Hat Gregor durch den Rhetor Libanius Kenntnis von ihm erhalten? Themistios hat zwar die straffe Gedankenführung des Aristoteles aufgelöst. Jedoch können seine Paraphrasen die Originalschriften gut ersetzen. Gerade daraus, daß Gregor stolz darauf ist, dem Eunomius an unzähligen Stellen falsche Beweisgänge (ἀποδείξεις) und falsche Syllogismen nachzuweisen, hat Th. A. Goggin geschlossen: „Of course, he could scarcely make his point against Eunomius without a first-hand knowledge of Aristotle. It is significant that he has the requisite knowledge when the demands of polemics call for it."[2] Nach 'Contra Eunomium' zu urteilen — übrigens die einzige Schrift, wo Aristoteles namentlich erwähnt wird —, lehnt Gregor die Art des aristotelischen Denkens ab. Sie ist in seinen Augen eine κακοτεχνία. Denn sie will über die Wirkung auf das Wesen schließen. Wir werden das im Einzelnen dort aufzeigen, wo Gregor die Möglichkeit des Rückschlusses von der Schöpfung auf das Wesen des Schöpfers bestreitet. Man wird einräumen müssen, daß er den Denkweg des Aristoteles damit erfaßt hat. Aristoteles fragt von der Bewegung, die wir in der Welt wahrnehmen, zurück nach dem Ursprung der Bewegung überhaupt. Insbesondere müssen wir untersuchen, wie Eunomius den aristotelischen Weg, der der Weg aller griechischen Philosophie zur Theologie ist, verwendet.

c) Schon das erste Werk Gregors, seine frühe Schrift 'De virginitate', zeigt, wie er die Mönchsregeln seines Bruders Basilius gedanklich durchdringt. Hier bezeugt er seine Eigenständigkeit[3]. Er möchte die unüber-

[1] Cf. RE (Pauly-Wissowa) V A,2 Sp. 1652ff.

[2] The Times of St. Gregory of Nyssa. Patristic Studies 79 (1947) S. 116f. Ich verweise auf die Stellenangaben in den Anmerkungen von S. 116.

[3] Cf. Jaeger, Two Rediscovered Works, S. 18f. 'De virginitate' ist vor dem Jahr 372 geschrieben.

sichtliche Fülle der Einzelregeln außer acht lassen und statt dessen von den allgemeinen Regeln „auf allgemeine Weise" ausgehen[1]. Die Einzelvorschriften seien darin eingeschlossen. Gregor wählt die literarische Form eines Enkomions, eines echt griechischen Stilmittels[2]. Die Schrift enthält somit gleichzeitig eine Biographie: Gregor stellt seinen Bruder in allgemeinen Zügen als Vorbild hin[3]. An der Art, wie Gregor die Frage nach der Tugend behandelt, sehen wir, daß er sich bewußt von seinem Bruder unterscheiden will.

In seinem nächsten großen Werk hat er das Vermächtnis seines verstorbenen Bruders gegen Eunomius verteidigt. Die Streitschriften des Basilius waren von Eunomius umfassend widerlegt worden. Hierauf antwortet Gregor mit seinem dreibändigen Werk 'Contra Eunomium'. Doch diese Erwiderung erfolgte nicht sofort, weil er nicht im Zorn schreiben wollte. So jedenfalls stellt er es seinem jüngeren Bruder Petrus dar, der offensichtlich gedrängt hat, bald gegen die Häresie zu schreiben[4]. Obwohl er das häretische Buch nur 17 Tage lang in der Hand gehabt hat, hat er das Wesen der Theologie des Eunomius im Innersten erfaßt. Er hat ihre Grundlagen aufgedeckt und ihre inneren Widersprüche nachgewiesen. Das Hauptthema bildet die Gottesvorstellung und die Möglichkeit der Gotteserkenntnis. Dieses Thema wird besonders im ersten Buch von 'Contra Eunomium' behandelt, aber es durchzieht als Grundfrage auch die beiden anderen Bücher. Das zweite Buch gegen den weiteren Band der häretischen Schrift möchte den Begriff der Ungezeugtheit Gottes in seinem Verhältnis zu Christus klären. Das dritte Buch gegen den entsprechenden häretischen Band behandelt Einzelfragen der Christologie, insbesondere die gott-menschliche Natur Christi.

Gregor entwickelt in der Auseinandersetzung mit Eunomius seinen eigenen Gottesbegriff. Ja, es ist durchaus möglich, daß er ihn erst im Gegenüber zur eunomianischen Theologie gefunden hat. *Gott ist unendlich!* Das ist eine Aussage, die die negative Theologie der älteren Väter nie gemacht hat.

Die Vorstellung vom unendlichen Gott setzt Gregor in seinen späteren Schriften voraus und wiederholt zum Teil ihre Begründungen. Aber weit bedeutender ist, daß er in seinen späteren Schriften Folgerungen entfaltet, die er in 'Contra Eunomium' kaum streift: Die Angleichung des Menschen an Gott, welche die platonische wie christliche Bestimmung des Lebens ist, soll nun an den unendlichen Gott geschehen.

Ich möchte dem Vorschlag W. Jaegers folgen und annehmen, daß Gregor ein Problem erst skizziert und es in späteren Schriften wieder-

[1] Praef. p. 248,18sqq.

[2] Cf. Jaeger a.a.O. und F. Leo, Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form, Leipzig 1901.

[3] P. 249,3sqq.

[4] Ep. 29,3; p. 87,19.

aufnimmt und weiterentwickelt[1]. Verfolgen wir, wie Gregor die Frage nach der Vollkommenheit beantwortet, so läßt sich deutlich eine bestimmte Reihenfolge seiner Schriften erkennen.

'De professione' antwortet allgemein: Die Aufgabe des Christen ist die Angleichung an Gott (ἐξομοίωσις θεῷ).

'De perfectione' beantwortet die gleiche Frage in biblischer Terminologie. Aber der Traktat enthält auch einen Gedankenfortschritt. Im Vorwort lehnt Gregor es ab, sich selbst als Vorbild der Vollkommenheit hinzustellen. Sein Leben entspreche der Vollkommenheit *noch nicht* (p. 173,9). Am Ende des Traktates finden wir den Einwand, daß vielleicht wegen der wandelbaren Natur des Menschen die Vollkommenheit selbst niemals zu erreichen sei; denn zur Vollkommenheit gehöre auch die Unwandelbarkeit. Aber darüber solle man nicht betrübt sein. Vielmehr sei dadurch, daß die menschliche Natur wandelbar ist, ja erst die Möglichkeit gegeben, sich zum Besseren zu wandeln. Und es folgt als Definition der Vollkommenheit, daß sie durch keine Grenze bestimmt werden könne. Daß Gregor kein Enkomion auf sich selbst schreiben wollte, ist also keine zufällige Bescheidenheit. Sondern da nach seiner Meinung überhaupt kein Mensch das vollkommene Vorbild der Tugend sein kann, weist er auf die Vollkommenheit des Gottmenschen Christus.

Weiter gelangt in der Frage nach der Angleichung an Gott ist Gregor in den Homilien zum Hohenlied. Indem er Vers für Vers auslegt, hämmert er es dem Leser geradezu ein, daß die wahre und letzte Gotteserkenntnis mit dem jeweils vorhergehenden Verse noch nicht erreicht sei. Die wahre Gotteserkenntnis ist mit der vollendeten Angleichung an Gott gleichzusetzen. Gregor betont unaufhörlich in seinen Homilien, daß der Mensch die vollkommene Erkenntnis Gottes niemals erlangen kann: Der Mensch kann den unendlichen Gott nicht denkend erfassen. Da Gregor diesen Gedanken unermüdlich wiederholt, gewinnt man den Eindruck, daß er selbst ihn für eine neue Möglichkeit hält, die Frage nach der Vollkommenheit zu beantworten. Er möchte dem Leser, so deute ich es, seine Entdeckung mitteilen, daß die Angleichung an Gott eine Angleichung an den *unendlichen* Gott ist.

In der 'Vita Mosis' hat er seine Frage so endgültig geklärt, daß er im Vorwort entfalten kann: Einen Begriff der Vollkommenheit gibt es nicht; denn der Mensch soll sich an den unendlichen Gott angleichen.

Der Begriff des unendlichen Gottes hat nach manchen tastenden Versuchen in der 'Vita Mosis' seine letzte Klarheit gefunden: Gregor hat ein geschlossenes Lehrsystem auf ihn gegründet. Er hat die wesentliche

[1] Two Rediscovered Works, S. 124ff. Ich trage im folgenden einige Beobachtungen zusammen, die m. E. eine neue Möglichkeit bilden, die Werke Gregors zeitlich zu ordnen. Sie müßten durch umfangreiche chronologische Studien ergänzt werden.

Frage nach der Angleichung an Gott und der wahren Erkenntnis von seinem Gottesbegriff her beantwortet.

In 'De perfectione' wird zum ersten Male in der Theologiegeschichte eine Theologie der göttlichen Namen entfaltet[1]. Aber die Namen Christi stehen seltsam unverbunden nebeneinander. Auch erfährt man nicht, ob Gregor alle Namen Christi hat aufführen wollen. Anders verhält es sich in der 7. Homilie zum Ecclesiastes. Dort werden die verschiedenen Bezeichnungen Gottes so entwickelt, daß sie sich als eine bis ins Unendliche fortlaufende Reihe der Voraussetzungen erweisen. In den Homilien zum Hohenlied ist der Gedanke weitergeführt: Von Vers zu Vers wird dem Menschen eine neue Offenbarung zuteil. Die Reihenfolge der Verse dient formal dazu, zu zeigen, wie unsere Erkenntnis schon in dem Nachsinnen über den folgenden Vers überholt wird. Jeder weitere Vers offenbart eine neue und so auch höhere Erkenntnis. Die Stufen der Vollkommenheit können formal aus der Abfolge der Verse begründet werden. Dieses Schema der endlosen Stufen liegt der 'Vita Mosis' zugrunde. Jede Lebensstation des Mose ist eine Stufe hin zur Vollkommenheit. Die Stufenleiter gipfelt dann in der Aussage, daß die Zahl der Stufen endlos ist![2] Als Gregor 'De perfectione' schrieb, wußte er von dem Gedanken noch nichts, die Namen Christi als Stufen auf einer endlosen Leiter der Vollkommenheit zu verstehen. Deswegen mußte er sie unverbunden einen neben den anderen stellen.

Es fällt schwer, in dieses grobe Schema die fünf Homilien über das Herrengebet, die acht Homilien über die Seligpreisungen und die Abhandlung zu den Überschriften der Psalmen genau einzuzeichnen. 'De oratione Domenica' würde ich wegen der ungesicherten Redeweise vom Gottwerden des Menschen für sehr früh halten (cf. or. V, 1177A—1180B). Inhaltlich gehört auch 'De beatitudinibus' hierher, obwohl hier das Stufenschema sehr bewußt durchgeführt worden ist. Am Anfang jeder Oratio wird über die neue, jetzt erreichte Stufe der Belehrung reflektiert. Die Lehre vom endlosen Aufstieg — das Wort 'unendlich' begegnet in 'De beatitudinibus' nirgends — ist allein in der Oratio IV zum Thema gemacht, während in der Oratio VIII die höchste Stufe erreicht ist; denn die Zahl 'acht' ist Symbol für die ewige Seligkeit (siehe dazu unten S. 190 Anm. 1). Korrigiert Gregor seine Auslegung über die Seligpreisungen in dem kleinen Traktat 'In sextum Psalmum', wo er unter *Voraussetzung* des endlosen Aufstiegs über die Bedeutung des achten Tages nachdenkt (cf. vol. V p. 187,3—15)? Es scheint der Auslegung des sechsten Psalmes auch das als Ausgangspunkt zugrunde zu liegen, womit 'In inscriptiones Psalmorum' schließt, nämlich von Sieg zu Sieg und „von Kraft zu Kraft wandernd" (cf. p. 175,20 usque ad finem).

[1] Cf. Jaeger S. 30.

[2] Zu Ex. 33,13—18; p. 114,5—116,2; s. u. S. 150f. und S. 168.

Die 'Homilien über den Ecclesiastes' möchte ich deswegen für die bedeutendste der eben genannten Schriften halten, weil dort in der Oratio VII ein Zusammenhang zwischen dem endlosen Aufstieg und der Unendlichkeit Gottes erkannt ist (s. u. S. 187).

Nachdem Gregor sich bewußt geworden ist, welches der Begriff und das Maß der Vollkommenheit ist, kann er auch wieder in indirekter Form eine Autobiographie schreiben. In 'De perfectione' mußte er es ablehnen, da er selbst, gemessen an der Vollkommenheit Christi, kein Vorbild sein konnte. Aber wenn alle Vollkommenheit darin besteht, daß sie immer noch unvollkommen ist, dann kann er auch sich selbst hinter die Gestalt des Mose stellen und seinen eigenen Lebensweg heranziehen, um an ihm die aktuelle Bedeutung des Mose für die Tugend zu beleuchten. Gregor verbirgt sich hinter Mose, wenn er dessen Leben als eine Wanderung zur „Erkenntnis" des unendlichen Gottes schildert. Das Vorwort, in dem Gregor nicht mehr schreibt, er sei *noch nicht* zur Vollkommenheit gelangt, sondern er werde sie nie erlangen (p. 2,18—3,3), stimmt sonst mit den ersten Sätzen von 'De perfectione' überein. Aber das darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß er hinter der Autorität des Mose für seine eigene Person Schutz sucht.

Auf Grund des kurzen Überblicks über die Schriften Gregors ist es möglich, den Wert der Belegstellen aus den einzelnen Schriften zu ermessen. Vorerst muß es sich um 'Contra Eunonium' handeln; denn dort hat Gregor die Unendlichkeit Gottes zum ersten Male dargestellt.

2. *Das Wesen der Theologie des Eunomius*

Um die Gedanken Gregors in dem apologetischen Werk überhaupt verstehen zu können, müssen wir uns das Wesen der Theologie des Eunomius vergegenwärtigen. Eunomius gehörte zur Partei der späteren Arianer und war ein Schüler des Aëtius. Um 360 stellte er seine Lehre in einer Schrift mit dem Titel 'Apologia' dar. Sie ist uns innerhalb der Schriften des Basilius vollständig mitüberliefert[1]. Als weitere Quelle für seine Lehre besitzen wir die Exzerpte, die Gregor von Nyssa aus der 'Apologie der Apologie', geschrieben gegen die Widerlegung des Basilius, aufbewahrt hat. Außerdem liegt noch eine 'Confessio' des Eunomius vor, deren Bedeutung für die Theologie des Eunomius aber nicht sehr hoch angeschlagen werden kann, da sie sehr diplomatisch seine Rechtgläubigkeit erweisen soll[2].

a) Eunomius will als überzeugter Anhänger der origenistischen Linken die Einzigartigkeit Gottes verteidigen. Er sieht sie durch die Wesensgleichheit des Sohnes bedroht.

[1] MPG 30,835—868.

[2] Mansi III, 645—649.

In den arianischen Streitigkeiten werden ἀγένητον und ἀγέννητον nicht unterschieden[1]. Wenn man sich klarmacht, daß alle Theologen der damaligen Zeit mehr oder minder in der mächtigen Tradition der griechischen Philosophie stehen, so kann man das hieraus entstandene Problem verstehen. Denn die trinitarische Unterscheidung zwischen 'ungezeugt' und 'gezeugt' verwickelte sich dann gleichzeitig in die Frage nach dem Grundbegriff der griechischen Gotteslehre. Das Wesen Gottes kann gemäß der Lehre von der Archē nur 'ungeworden' sein. Gott muß das erste Prinzip von allem sein. Er muß der alleinige Schöpfer sein[2]. Sein Wesen ist allein ungeworden; denn es gibt keine Ursache, es gibt nichts, was Gott noch vorzuordnen wäre. Darüber sind sich alle Beteiligten des arianischen Streites einig. Gott ist ewig, er ist selbst der Ursprung aller Dinge. Eunomius meint nun, daß das *Wesen* des Sohnes γεννητός sein muß. Der Sohn sei *wesensmäßig* der Gezeugte oder der Gewordene.

Wenn Gottes Wesen in dem Begriff ἀγεννησία zusammengefaßt werden kann, weil keine Ursache ihm vorangeht, dann gilt für den Sohn, daß er nicht ohne Ursprung ist[3]. Der Sohn hat seinen Ursprung in Gott und ist ihm deswegen untergeordnet. Sein Wesen kann die Ungezeugtheit nicht besitzen, da er dann in Konkurrenz zu Gott treten würde. Er ist also irgendwann nicht gewesen! Eunomius wiederholt dabei die Ketzerei des Arius[4]. „Denn wenn er vor seiner Zeugung gewesen wäre, dann wäre er ungezeugt."[5]

Der Gedanke des absoluten Gottes verlangt, daß nur sein Wesen die Ungezeugtheit ist. In dem Begriff der Ungezeugtheit ist eingeschlossen, was der Grieche unter Gott als der alleinigen ἀρχή versteht. Würde ein anderes Wesen die Ungezeugtheit auch besitzen, so stünden zwei Wesen da, die sich den Rang gegenseitig streitig machen müßten.

Auf zwei Wegen, so meint Eunomius[6], müsse man zu dem Gedanken gelangen, daß nur einem Wesen die Würde der Ungezeugtheit beigelegt werden darf:

α) Wenn wir das Wesen betrachten, das dem absoluten Ursprung gleich ist, so müssen wir ihm die Selbstgenügsamkeit zuerkennen. Gott muß ἀνεπίδεκτος sein. Dieses Prädikat rückt ihn so fern von allem, daß es unmöglich ist, ihn mit etwas anderem zu vergleichen. Der Sohn kann also Gott gegenüber weder wesensähnlich noch gar wesensgleich sein.

β) Der zweite Weg führt über die Werke zu deren Wirkursachen und letztlich zur absoluten Ursache. Es ist das bekannte Rückschlußverfahren, das die platonisch-aristotelische Philosophie geprägt hat. Eunomius macht ihr Erbe geltend, wenn er diesen Weg aufnimmt, um das

[1] A. Harnack, Dogmengeschichte II, Tübingen 1931[5], S. 196 Anm. 3.
[2] Apologie cap. 10 und 15.
[3] Cf. Arius, Urkunde (Opitz) I, 5.
[4] Urkunde (Opitz) I, 5; VI, 4.
[5] Apologie cap. 13.
[6] Cap. 20.

Wesen Gottes zu bestimmen. Auf ihm muß er folgerichtig den trinitarischen Gott leugnen; denn nach ihren Werken werden Gott Vater, Sohn und Geist unterschieden. Wenn Eunomius nun die Werke untereinander abstuft, so hat er damit die Trinität in drei einander untergeordnete Wesen aufgelöst. Er begründet diese Folgerung des Rückschlußverfahrens in dem Abschnitt, den Gregor von Nyssa seinem ersten Buch gegen ihn zugrunde legt (CE I, 151—154).

b) Der Weg des Rückschlusses setzt voraus, daß zu Gott auch eine ἐνέργεια, eine Wirkkraft, gehört[1]. Der Logos ist die Wirkkraft Gottes; denn er ist nach der einhelligen Aussage der Bibel der Schöpfungsmittler. Gehen wir von dem Werk der Schöpfung aus, so gelangen wir zu seiner Wirkursache, der ἐνέργεια des schöpferischen Gottes. Aber nun wird das Verhängnis sichtbar, welches der platonisch-aristotelische Denkansatz mit sich bringt: Das Wesen der Wirkkraft wird aus ihrem Werk erschlossen und bestimmt! Daraus folgt nämlich, daß entsprechend der Endlichkeit der geschaffenen Dinge auch der Sohn als Gottes Wirkkraft endlich sein muß.

Die Wirkkraft Gottes hat in den Dingen des Schöpfungswerkes Gestalt gewonnen[2]. Da die Schöpfung selber begrenzt ist, ist auch das Wesen des Sohnes begrenzt. Die begrenzte Wirkkraft kann deswegen nicht unmittelbar zum göttlichen Wesen gehören. Sie muß von Gottes Wesen getrennt sein. Denn Gott ist ewig. Der Weg des Rückschlusses macht diese Folgerung unumgänglich, da Eunomius als Christ die Begrenztheit der Welt behaupten möchte.

Nach seiner Ansicht haben die Griechen den Fehler begangen, daß sie die Wirkkraft mit dem Wesen vereinten. Da sie die Wirkkraft, die sich in der Schöpfung verwirklichte, für Gottes Wesen gehalten hätten, hätten sie auch die Welt zu Gottes Wesen gezählt. Sie würde von ihnen notwendig zu Gott hinzugedacht und hätte somit teil an seiner Ewigkeit[3]. Dagegen wendet Eunomius ein, daß die Welt ein Ende haben muß. Deswegen darf man sie nicht unmittelbar mit dem ewigen Ursprung verknüpfen[4]. „Denn nur das kann bei einem Ende zur Ruhe kommen, was nicht von Anfang an bewegt ist."

Origenes hatte sich der Folgerung, die durch die Gleichsetzung von Wesen und Wirkkraft zur Ewigkeit der Welt führte, entzogen, indem er annahm, Gott schaffe unendlich viele Welten, deren jede einzelne dann begrenzt sein kann. Eunomius denkt weiter: Er will aussagen, daß diese unsere Welt die einzige Welt Gottes und daß auch sie begrenzt ist. Er

---

[1] ἀκόλουθον καὶ προσήκουσαν τῷ τῆς οὐσίας ἀξιώματι παρέχουσαν νοεῖν καὶ τὴν ἐνέργειαν, cap. 20; 856B.

[2] Cap. 23. [3] Cap. 22; 857B.

[4] Ἔχρην γάρ τοι πρὸς τὴν τῆς δημιουργίας παῦλαν ἀπιδόντας, μηδὲν πρὸς τὴν ἀρχὴν ἀνανεύειν 857C.

versucht das Problem dadurch zu lösen, daß er die Wirkkraft von Gottes Wesen trennt. Die Wirkkraft kann nicht aus Gottes Wesen fließen, sondern sie ist von Gottes Willen hervorgebracht[1]. Das Denken des Rückschlußverfahrens macht also aus christlichem Interesse heraus bei dem Sohn Gottes halt! Das darf dabei nicht übersehen werden, wenn wir Eunomius zu den Ketzern rechnen. Das Wesen des Sohnes wird noch aus den Werken der Schöpfung bestimmt, ein echt griechischer Gedanke. Aber entgegen dem griechischen Denken unterscheidet Eunomius das Schöpfungsprinzip von dem Wesen Gottes selbst. Er setzt gegen die griechische Philosophie voraus, daß sich Wesen und Wille trennen lassen (s. u. S. 138ff.). Sonst hätte ja seine Behauptung keinen Sinn.

Aber die Rechtgläubigkeit konnte nicht dulden, daß die Göttlichkeit des Sohnes geleugnet wird. Es muß das Wesen des Sohnes das göttliche Wesen selbst sein, obwohl er der Gezeugte ist. Notwendig ergibt sich, daß Gregor von Nyssa den Schluß aus dem Werk auf die wirkende Ursache wird bestreiten müssen, wenn er hinsichtlich der Welt die gleiche Aussage wie Eunomius machen will.

3. Der Aufbau des Werkes 'Contra Eunomium'

a) Der einfachste Weg, die Häresie des Eunomius zu widerlegen, war für Gregor der, die Behauptung von der Erkennbarkeit Gottes anzugreifen. Eunomius hatte Gottes Wesen durch den Begriff der Ungezeugtheit *bestimmt*. Er folgerte auch bewußt daraus, daß er selbst einen Begriff besitze, der ihn das Wesen Gottes erkennen lasse[2]. Der Kirchenhistoriker aus der eunomianischen Schule, Philostorgius, hebt Eunomius deswegen von den anderen Arianern ab, die nur einen unbekannten Gott gelehrt haben[3]. Gregor von Nyssa hätte zwar die ganze griechische Tradition gegen Eunomius anführen können: Sie folgt ausnahmslos Platon Resp. 508e5. Er widerlegt Eunomius auch von der Unerkennbarkeit Gottes her. Aber Gregor begnügt sich nicht damit, zu versichern, Gott sei unbegreifbar. Sondern er geht über die negative Theologie hinaus und sucht zuerst nach einem Grund für die Unerkennbarkeit Gottes. Die negative Theologie fand den Grund im Analogieschluß, indem sie via eminentiae Begriffe auf Gott übertrug. Gregor findet ihn in der Unendlichkeit Gottes, einem Begriff, den die negative Theologie nicht auf-

[1] Cap. 24. Ob Arius schon denselben Zusammenhang behauptete, habe ich noch nicht nachweisen können. Cf. Urkunde (Opitz) I, 4. Es ist m. E. nur sicher, daß Arius sich an Origenes De princ. IV, 1,4 anschließt und eine emanatistische Zeugung des Sohnes ausschließen möchte.

[2] Cf. CE III, 8,1. 5. 14.

[3] Cf. F. Chr. Baur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und der Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung I, Tübingen 1841, S. 382—384. Baur verweist auf Philostorgius H.E. II, 3; X, 3; I, 2.

nehmen konnte. Das Unendliche widerstrebt der Vernunft ex definitione; deswegen läßt es sich mit dem Analogieschluß von der Vernunft aus nicht vereinbaren. Die Unendlichkeit ist für die traditionelle Auffassung vielmehr das Wesen der Materie.

Sieht man, daß Gregor den Begriff der Unendlichkeit Gottes neu einführt, dann muß man fragen, wie er dabei sein Verhältnis zu der mächtigen Tradition der negativen Theologie bestimmt. Er muß die Unendlichkeit Gottes selbst erst begründen, wenn er aus ihr die Unerkennbarkeit Gottes folgern will. Gregor hat mit Recht gesehen, daß die Aussage der Unerkennbarkeit Gottes einer Begründung bedarf, wenn sie einsichtig sein soll. Daß Gott unerkennbar ist, meint ja, daß menschliches Denken sein Wesen nicht fassen kann. Aber bevor man das sinnvoll behaupten kann, muß sich schon eine Vorstellung von Gottes Wesen im menschlichen Denken finden, an der gemessen jede begriffliche Bestimmung sich als unvollkommen erweist. Diese bestimmte Vorstellung vom göttlichen Wesen umschreibt Gregor durch den Begriff der Unendlichkeit; in ihm sieht Gregor den Gott angemessen ausgesagt, auf den er als Christ sein Vertrauen setzt.

b) Gregor behauptet, daß Eunomius seine Argumentation mit der Unendlichkeit Gottes anerkennen müsse. Er gibt als Grundprinzip jedes beweiskräftigen Gedankens an, daß er in seinen Voraussetzungen mit dem Gegner übereinstimmen müsse. „Denn wer weiß nicht, daß jeder gedankliche Schluß seine Ursprünge aus dem Offenbaren und von jedermann Erkannten nimmt und dadurch den Glauben an das Umstrittene herbeiführt? Und könnte auf andere Weise etwas von dem Verborgenen ergriffen werden, wenn nicht das Anerkannte uns zum Verstehen des Unklaren führte? Wenn aber die Sätze, die als Ausgang zur Klärung des Unbekannten genommen wurden, den Vorstellungen der meisten widerstreiten, dann wäre das Unbekannte gar nicht durch sie geklärt."[1]

Wir nehmen Gregors Ansicht ernst, daß er von allgemein anerkannten Sätzen (= Ursprüngen) ausgeht und nur aus ihnen Folgerungen zieht. Ein Beispiel bietet übrigens die kleine Schrift 'Ex communibus notionibus'. Wir müssen deswegen im ersten Teil untersuchen, wie Gregor von Nyssa aus den Gottesprädikaten, die er mit der Theologie des Eunomius, und d. h. mit der griechisch-philosophischen Theologie überhaupt, teilt, das Prädikat unendlich folgert. Danach fragen wir im zweiten Teil, wie Gregor von seinem Begriff des unendlichen Gottes aus die Angleichung an Gott der Tradition gegenüber auf neue Weise darstellt.

[1] CE I, 219. Aufbau und Formulierung des Satzes sind glänzend. Die Terminologie ist vorwiegend peripatetisch, nicht stoisch. Es ist mir nicht gelungen, den Satz irgendwo als Zitat nachzuweisen, weder bei Aristoteles noch bei Alexander von Aphrodisias noch bei Themistios. Wenn Gregor von Nyssa ihn selbst gebildet hat, dann ist er sehr tief in die aristotelische Logik eingedrungen.

c) Das Werk 'Contra Eunomium' entbehrt eines eigenen Zusammenhanges. Eine systematische Abfolge der einzelnen Gedanken suchen wir vergebens. Gregor von Nyssa hat sich den Aufbau von Eunomius aufzwingen lassen. So schreibt Gregor gegen die drei Bücher des Eunomius je ein Buch der Widerlegung. Wie Eunomius teilt er sein erstes Buch in zwei Teile: Beschuldigungen gegen die Person gehen den systematischen Erörterungen voraus (CE I, 1—146). In §§ 147—150 gibt Gregor Rechenschaft über seine Methode. Er will immer von Zitaten aus den Büchern des Eunomius ausgehen, um die logische Unzulänglichkeit der Häresie an ihrer eigenen Gedankenführung aufweisen zu können. „Damit also am besten gezeigt werde, wie falsch und unsystematisch die Widerlegung der Lehren der Wahrheit (= Orthodoxie) ist, werde ich zuerst seine Ausführungen über sie wörtlich darbieten, dann werde ich auf das Gesagte zurückkommen, indem ich jede Wendung für sich untersuche" (§ 150).

Das erste Zitat (§§ 151—154) erweckt ganz den Eindruck, als sei es eine thetische Zusammenfassung der häretischen Theologie, die Eunomius an den Anfang seiner systematischen Widerlegung gesetzt hat. Indem Gregor buchstäblich Wort für Wort untersucht, reiht er Abschnitt an Abschnitt. Erst zwischen § 438 und § 439 scheint ein längeres neues Zitat gefolgt zu sein, wie Jaeger mit Recht für die Textlücke vermutet. Im weiteren geht es um das Verständnis des Begriffes der Gezeugtheit, wo Gregor offensichtlich Teile des eunomianischen Buches überschlägt. Dieses Schema gilt auch für die beiden anderen Bücher von 'Contra Eunomium'. Entscheidend für den Wert von Belegstellen ist die Einsicht, daß Gregor die einzelnen Begriffe, Wendungen und gedanklichen Schlüsse je für sich untersucht. Jede dieser Widerlegungen ist in sich vollständig und abgeschlossen. Wiederholungen begegnen deswegen oft.

Wir dürfen also einzelne Antworten auf Sätze des Eunomius je für sich untersuchen, ohne daß uns der Vorwurf gemacht werden kann, daß wir den Zusammenhang außer acht ließen. Den Zusammenhang und damit die Bedeutung einzelner Gedankengänge können wir nur dadurch prüfen, daß wir jeweils überlegen, welchen Teil der Theologie des Eunomius Gregor an dieser Stelle überzeugend treffen kann.

I. Die menschliche Erkenntnis des göttlichen Wesens

A. 1. Unbegrenztheit und Unbestimmtheit

a) Eunomius bekennt, daß Gott ungezeugt ist. Der Sohn hingegen ist der Gezeugte. Dasselbe bekennt auch die rechtgläubige Kirche. Aber Eunomius unterscheidet sich von ihr. Denn er behauptet, daß die Be-

zeichnungen 'ungezeugt' und 'gezeugt' nur dann einen Sinn haben, wenn sie jeweils *das Wesen* aussagen[1]. Man kann zunächst davon absehen, welche Gründe Eunomius anführt, um Gott ungezeugt und den Sohn gezeugt zu nennen. Gregor von Nyssa läßt sich darauf auch im ersten Band seines Buches 'Contra Eunomium' gar nicht ein. Schon allein dadurch, daß Eunomius 'gezeugt' und 'ungezeugt' zu Wesensaussagen macht, hat er die Rechtgläubigkeit verlassen. Er hat auf diese Weise das *Wesen* Gottes und das *Wesen* des Sohnes verschieden bestimmt, während die Rechtgläubigkeit an der Wesensgleichheit festhielt. Wenn das Wesen des Sohnes gezeugt ist, dann hat sein Wesen einen Ursprung. Der Sohn hat seinen Ursprung zwar aus Gott. Aber zum Wesen Gottes gehört, daß es ohne Ursprung ist. Hat das Wesen des Sohnes also einen Ursprung, so kann es nicht göttlich sein. Denn jedes Wesen mit einem Ursprung ist nach der griechischen Philosophie nicht mehr ewig[2].

Gregor von Nyssa will die Rechtgläubigkeit verteidigen. Was kann er angesichts der Behauptung des Eunomius anders tun als bestreiten, daß 'ungezeugt' und 'gezeugt' Wesensaussagen sind? 'Ungezeugt' und 'gezeugt' zeigen auch nach seiner Lehre Unterschiede an. Aber diese beiden Begriffe begründen keine *Wesens*unterschiede, sondern sie beziehen sich auf die *Eigentümlichkeiten* von zweien, deren Wesen gleich ist. Gregor erläutert seinen Gedanken an dem Beispiel von Adam und Abel (III, 1,74sq.). Adam und Abel sind ihrem Wesen nach identisch. Ihrer beider Natur bestimmt er als 'Mensch'. Trotzdem lassen sie sich noch unterscheiden: Der eine ist von Gott geschaffen, der andere ist gezeugt. Ebenso verhält es sich bei Gott Vater und Sohn (§ 83sqq.). Ihr Wesen ist das göttliche Wesen, während 'gezeugt' und 'ungezeugt' nur Eigentümlichkeiten sind, die ihre Natur nicht trennen.

Gregor von Nyssa widerlegt Eunomius also, indem er vermeidet, das göttliche Wesen durch die Ungezeugtheit zu bestimmen. Die Ungezeugtheit ist aber für alle griechische Theologie die Wesensbestimmung Gottes par excellence. Wenn Gregor sie bestreitet, so muß er Gottes Wesen überhaupt unbestimmt lassen; denn dann kann er den Gottesbegriff selbst im Sinne der griechischen Philosophie nicht denken. Er beweist zwar, daß auch ein Geschöpf (γέννημα) das Wesen dessen, woraus es entstanden ist, tragen kann (§§ 91—102). Trotzdem —, wenn Gott nicht das Ungezeugtsein ist und wenn Gott nicht dem Sohn die Ungezeugtheit mitgeben kann, so hat Gregor den Eunomius keinen Fußbreit zurückdrängen können. Denn Gott ist bei Eunomius die absolute ἀρχή und deswegen ἀγέννητος. Kritisiert Gregor diese Gottesbestimmung, dann muß er bei dem formalen Ansatz der negativen Theologie stehenbleiben und

---

[1] Cf. CE III, 1,4.

[2] Cf. oben S. 54f. die Abhandlung des Aristoteles über das Ewige.

kann nur Gottes Unerkennbarkeit bekennen. Er sieht die Schwäche seiner Argumentation und stellt sich die Frage, warum er nicht bestimmen kann, welches Wesen Gott mit seinem Sohn gemeinsam hat[1]. Wir wollen seine Antwort genau untersuchen und prüfen, ob Gregor von Nyssa sich vor dem Vorwurf einer nur inhaltslosen Aussage über Gottes Unerkennbarkeit schützen kann.

b) Gregor erkennt, daß seine bisherige Beweisführung nur auf die Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens hinauslaufen kann. Er sieht sich deswegen gezwungen zu erklären, mit welchem Recht er die Unerkennbarkeit Gottes für seine letzte Aussage hält. „Wenn nun jemand eine Deutung, eine begriffliche Umschreibung und eine Auslegung des göttlichen Wesens verlangt, so werden wir nicht leugnen, daß wir von einer solchen Wissenschaft nichts verstehen. Dies allein bekennen wir, daß es entsprechend seiner Natur nicht möglich ist, das Unbegrenzte durch einen in Worte faßbaren Gedanken zu ergreifen" (. . . ὅτι οὐκ ἔστι τὸ ἀόριστον κατὰ τὴν φύσιν ἐπινοίᾳ τινὶ ῥημάτων διαληφθῆναι § 103 p. 38, 17—21).

Unterscheidet sich dieser Satz irgendwie von der negativen Theologie? Achten wir auf die Begründung, die es Gregor offensichtlich leicht macht, seine theologische Unwissenheit einzugestehen: τὸ ἀόριστον ist sein Begriff für Gott!

Ganz entscheidend für das Verständnis ist, daß man τὸ ἀόριστον nicht mit „unbestimmbar" übersetzt und auf diese Weise dem ἄφραστον gleichsetzt, welches der negativen Theologie und der von Philo begründeten alexandrinischen Tradition geläufig ist. Wenn τὸ ἀόριστον unbestimmbar hieße, dann wäre Gregors Satz eine Tautologie; denn er will ja einen Grund dafür angeben, daß Gott unbestimmbar ist. Aber schon in seinem nächsten Satz gibt er den Hinweis, in welchen Gedankenzusammenhang τὸ ἀόριστον gehört: „Denn daß die göttliche Herrlichkeit keine Grenze hat, verkündet die Prophetie" (τὸ γὰρ μὴ ἔχειν ὅρον τὴν θείαν μεγαλωσύνην ἡ προφητεία βοᾷ p. 38,21 sq.). Es folgt dann als Beleg ein Zitat, das Psalm 144,3b und 5a zusammenfaßt. Aus dem Zitat geht hervor, daß ὅρος mit πέρας gleichbedeutend ist. § 104 schließt sich auch an πέρας durch τὰ περὶ αὐτὸν ἀπεράτωτα an und behauptet, daß Gott zugelegte Eigenschaften unbegrenzt seien. Mit viel größerem Recht als diese sei aber sein Wesen von jeder Grenze frei. Wie immer man das göttliche Wesen auch bestimmen möge, sein erstes Merkmal müsse die Unbegrenztheit sein. εἰ δὲ τὰ περὶ αὐτὸν (scil. θεὸν) ἀπεράτωτα, πολὺ μᾶλλον αὐτὸς ἐκεῖνος κατ' οὐσίαν ὅ τι ποτὲ καὶ ἐστὶν οὐδενὶ ὅρῳ κατ' οὐδὲν μέρος διαλαμβάνεται (p. 38,24—26).

τὸ ἀόριστον soll also ausdrücken, daß das göttliche Wesen an sich selbst keine Grenze besitzt. Gregor folgert daraus, daß seine Unwissenheit also

---

[1] CE III, 1,103—110.

auf der Unerkennbarkeit des Gegenstandes seiner Wissenschaft beruhe: „Wenn also die Auslegung durch Namen und Worte irgendwie mit Hilfe eines Begriffs das eigentliche Wesen erfaßt, das Unbegrenzte aber nicht umgriffen werden kann", dann dürfe man Gregors Unwissenheit nicht anklagen (εἰ οὖν ἡ διὰ τῶν ὀνομάτων τε καὶ ῥημάτων ἑρμηνεία διαλαμβάνει πως τῇ σημασίᾳ τὸ ὑποκείμενον, τὸ δὲ ἀόριστον περιληφθῆναι οὐ δύναται . . . p. 38,26—28). „Denn mit welchem Begriff soll ich das Unbegreifbare erfassen?" (τίνι γὰρ ὀνόματι διαλάβω τὸ ἀπερίληπτον; p. 39,2sq.). Inwiefern hat Gregor durch das Wort 'das Unbegrenzte' begründet, daß Gott begrifflich nicht bestimmt werden kann? Aus τὸ ἀόριστον = das Unbegrenzte folgt für ihn τὸ ἀπερίληπτον = das Unbegreifliche bzw. das Unergreifbare. Der Gedanke, daß Gottes Wesen keine Grenze besitzt, führt ihn zu der Schlußfolgerung: Gott ist begrifflich nicht bestimmbar. Die Terminologie ist vulgär-philosophisch. Viele stoische Worte finden sich in Gregors Sätzen, wie z.B. alle Komposita von λαμβάνειν. Sein Gedanke, durch das Unbegrenzte die Unerkennbarkeit zu beweisen, wird in dieser Terminologie sehr anschaulich: τὸ δὲ ἀόριστον περιληφθῆναι οὐ δύναται. „Das Unbegrenzte kann nicht umzingelt oder eingekreist werden." Aber man täusche sich nicht! Nicht das Bild, welches die stoische Logik entworfen hat, enthält den Grund. Sondern der Gedanke gehört zur griechischen Philosophie seit ihren Anfängen. ὅρος und πέρας sind „die Grenze" in physikalischer wie auch in logischer Hinsicht. Für den Griechen fallen Logik und Physik darin zusammen, daß beide die Gestalt voraussetzen, wenn ein Etwas als Gegenstand aus dem Unbestimmten abgegrenzt werden soll. Was für die Erkenntnis ein Gegenstand werden soll, muß in Begriffen faßbare Ausdehnungen haben. Die stoische Redeweise von dem „Umzingeln" eines Dinges durch seinen Begriff ist überhaupt erst möglich, wenn man ὅρος und πέρας von der Physik auch für die Logik heranzieht. Das, was an sich selbst keine Grenze hat, ist auch begrifflich nicht einzuordnen. Ein solches Wesen ist in den Bereich des Denkens noch gar nicht aufgenommen. Trotz aller negativen Theologie wird der Grieche niemals behaupten, daß Gott an sich selbst ohne Grenze oder Begriff wäre. Gott könnte dann nicht mehr gedacht werden und also auch nicht das Denken selbst, der reine Geist, sein!

Gregor von Nyssa setzt die doppelte Bedeutung von Grenze für Physik und Logik voraus. Wir werden im nächsten Abschnitt darstellen, daß er die Unbegrenztheit Gottes auch als seine zeitliche Grenzenlosigkeit deutet. Hier interessiert vorläufig nur sein Argument für die Unerkennbarkeit Gottes: Das Unbegrenzte bleibt für das Denken unzugänglich. Jede Begriffsbestimmung sucht die inneren Grenzen eines Dinges auf und spricht sie aus, so daß nur das Begrenzte durch einen Begriff umschrieben werden kann. Etwas Unbegrenztes dagegen sperrt sich gegen jede weitere Aussage über sein Wesen.

Von dieser Position aus geht Gregor auf den Vorwurf ein, daß er vielleicht einen unbekannten Gott verehre, wenn er sein Wesen nicht kennt. „Ihr betet an, was ihr nicht kennt", heißt es Johannes 4,22 von den Samaritanern[1].

In den §§ 106—108 wird nun zunächst mit einigen Schriftworten bewiesen, daß die Erkenntnis Gottes für menschliche Gedankenschlüsse unerreichbar ist. Trotzdem verläßt Gregor die Negationen und wagt eine positive Aussage: „Wir kennen die Höhe der Herrlichkeit des Angebeteten" (Οἴδαμεν δὲ τὸ ὕψος τῆς δόξης τοῦ προσκυνουμένου § 109 p. 40,20sq.).

Daraus folgert er:

„Wir drücken das Unvergleichliche seiner Größe dadurch im rechten Verhältnis aus, daß wir sie nicht durch denkerische Bemühungen erreichen können" (αὐτῷ τῷ μὴ δύνασθαι τοῖς λογισμοῖς καταλαβεῖν ἀναλογιζόμενοι τὸ τοῦ μεγέθους ἀνείκαστον § 109 p. 40,21sq.)

In dem Begriff des Unbegrenzten hatte Gregor den Grund gefunden, der die Unerkennbarkeit einschließt (cf. § 103). Wenn er nun analog dazu behauptet, daß er „die Höhe der Herrlichkeit" kenne, dann werden wir im weiteren fragen müssen, welche positiven Vorstellungen er mit dem Unbegrenzten verbindet. An dieser Stelle nehmen wir nur seine Behauptung zur Kenntnis, daß das Unbegrenzte kein leerer Begriff sei. Deswegen kann Gregor auch den Vorwurf auf seinen Gegner zurückwenden und Eunomius mit den Samaritanern vergleichen (νέοι Σαμαρεῖται § 110 p. 41,13). Denn er setzt Eunomius einen Begriff des göttlichen Wesens entgegen, der durch sich selbst die Unerkennbarkeit Gottes aussagt. Eunomius dagegen hat Gott in dem negativen Begriff der ἀγεννησία wie die Samaritaner lokalisiert. Seine Theologie geht davon aus, „daß durch den Begriff der Ungezeugtheit das göttliche Wesen gleichsam an irgendeinem Ort eingeschlossen worden sei" (. . . ὅτι τῷ ὀνόματι τῆς ἀγεννησίας οἱόν τινι τόπῳ περιειλῆφθαι τὴν θείαν οὐσίαν p. 41,14sq.).

In Wahrheit wissen jedoch solche Neusamaritaner nichts über ihren Gott, da sie außer acht lassen, „daß die Unbegrenztheit Gottes über jegliche begreifliche Bedeutung von Begriffen hinausschießt" (. . . ὅτι πάσης τῆς ἐξ ὀνομάτων σημασίας καὶ περιλήψεως ὑπερπίπτει τοῦ θεοῦ τὸ ἀόριστον p. 41,16—18).

In § 105 steht zwar eine Reihe, wo ἀόριστον neben anderen negativen Prädikaten Gottes erscheint[2]. Aber dem Satz ist keine grundsätzliche Bedeutung beizumessen; der Kontext zeigt doch eindeutig, daß der Beweis von τὸ ἀόριστον aus geführt wird.

c) Es ist die Voraussetzung der eben vorgeführten Argumentation, das Denken in Begriffen als ein Auffinden der Grenzen eines Gegenstandes

[1] CE III, 1,105. Dies war ein beliebter Vorwurf der Eunomianer. Cf. Basilius, Ep. 234 (MPG 32,368sq.); so F. Diekamp, Die Gotteslehre, S. 135 Anm. 1.

[2] . . . καὶ τοῦ ἀσχηματίστου καὶ ἀορίστου καὶ ἀμεγέθους καὶ ἀπόσου . . . (p. 39,9sq.).

zu verstehen. Von außen her betrachtet sieht es so aus, als ob es der Begriff sei, der den Gegenstand begrenzt und einschränkt. Besonders der Vergleich, den Gregor von Nyssa gebraucht, legt die äußerliche Deutung nahe: οἷόν τινι τόπῳ (p. 41,14). Aber es ist wirklich nur ein Bild für das äußerliche Verhältnis des Begriffes zu seinem Gegenstand. Sinnvoll ist der Vergleich mit Johannes überhaupt erst, wenn sich die Begriffsbildung in Analogie zur Lagebestimmung eines Gegenstandes im Raum vollzieht. Der Begriff setzt keine Grenzen und begrenzt nicht. Sondern der zu bestimmende Gegenstand muß an sich selbst in begrifflichen Kategorien faßbare Grenzen haben, um einer Erkenntnis zugänglich zu sein. Die Grenzen finden heißt: bestimmen und erkennen. Die Stoiker übertrugen die Gedanken ins Bildliche. Sie sahen jeden Begriff als etwas, das seinen Gegenstand von außen umgreift. Der Ausgangspunkt ging ihnen dabei verloren, daß nämlich die Grenze zum Gegenstand selbst gehört und ihm nicht erst vom Denken beigelegt wird.

Gregor von Nazianz greift wie sein Namensvetter die Eunomianer wegen ihres Begriffes für das göttliche Wesen an. Man hat dabei den Eindruck, daß Gregor von Nazianz das Bild zum Eigentlichen macht. Er argumentiert vom äußeren Verhältnis des Umgreifens aus und meint, daß der Begriff seinen Gegenstand in sich einwickele und zum Körper mache. Der Hintergrund seines Denkens ist wohl die Vorstellung vom alles durchwaltenden Logos der Stoa, den er wegen seiner Allgegenwart für körperlos hält. Ein inhaltliches Verständnis der unbegrenzten Gottheit fehlt ihm.

Um die Lehre des Eunomius von der Ungezeugtheit des göttlichen Wesens zu widerlegen, bestreitet Gregor von Nazianz in Oratio 28,10 die Körperlichkeit Gottes. Er führt seinen Gegner in verschiedene Aporien. Das Göttliche kann an keinem Ort sein, da sonst nicht mehr die Formel gilt: περιέχον οὐ περιεχόμενον[1]. Wenn es so durch nichts umgriffen werden kann, ist es nicht zu bemessen und deswegen unbegreiflich. „Und so behaupte ich nicht mehr, daß gerade das Beschreibbare das Göttliche ist, auch wenn es gedanklich erfaßbar sein soll. Denn auch die gedankliche Erfassung ist eine Form der Umschreibung (ἓν γὰρ περιγραφῆς εἶδος καὶ ἡ κατάληψις)." Ähnliche Vorstellungen klingen in den geistreichen Wendungen an wie: „Oh jene Schlechten, die die Gottheit beurteilen und bemessen!" (or. 3,6) und „Wo wird das Unbegrenzte (τὸ ἄπειρον) bemessen, damit die Gottheit dasselbe erdulde wie das Gemessene, indem sie in Tiefe und Höhe ausgemessen wird?" (or. 18,16)[2]. Tiefer vermag Gregor von Nazianz seinen Einwand nicht zu begründen.

[1] Diese Formel war ein Schlagwort der Stoiker, wurde aber in der alexandrinischen Theologie kritisch betrachtet; cf. Clem. Al. Strom. II, 6,2; Origenes, C. Cels VI, 71 (p. 141,3—14).

[2] Cf. J. Plagnieux, S. Grégoire de Nysse Théologien, Paris 1951, S. 16.

2. Die zeitliche Ausdehnungslosigkeit Gottes

a) Gregor von Nyssa behauptet, daß Gottes Wesen das Unbegrenzte ist. Er will durch diesen Begriff die Erhabenheit Gottes besser ausdrücken als Eunomius und die negative Theologie durch den der Ungezeugtheit. Was versteht Gregor unter dem Unbegrenzten, das er über die Aussagen der negativen Theologie stellt?

Eunomius will die Trinität begreifen. Er will die einzelnen Wesen unterscheiden. Um sein Ziel zu erreichen, bedient er sich des Rückschlußverfahrens vom Werk auf dessen Wirkkraft. Da er sich alles Sein hierarchisch geordnet denkt, meint er, man könne die Gestalt gewordenen Wirkkräfte gegeneinander abstufen. Von dem an Alter ehrwürdigsten und erhabensten Werk müsse man auf den absoluten Ursprung alles Gewordenen schließen können[1]. Auf diesem Weg des Rückschlusses will Eunomius Platon folgend den Gott alles Seins bestimmen. Der absolute Ursprung muß auch zeitlich gesehen das Erste von allem sein. Der Begriff der ἀρχή umfaßt notwendig das zeitliche Moment[2].

Gregor von Nyssa bestreitet den Weg des Rückschlusses; denn er muß es vermeiden, Gott das ungezeugte Prinzip des Seins zu nennen (s. o. S. 100f.).

b) Grundlegend kann m. E. der Abschnitt CE I, 362—364 (p. 134) die Widerlegung Gregors veranschaulichen. Gregor untersucht, ob innerhalb der Trinität eine Aussage über die Ehrwürdigkeit des Alters (τὸ πρεσβύτερον) möglich sei. Er geht von der Frage aus, wieweit die Kraft des menschlichen Denkens über das Schöpfungswerk zu dessen Ursprung hinaufzutragen vermag.

Zunächst gibt Gregor zu, daß man innerhalb der Schöpfung tatsächlich eine geordnete Folge aller Dinge wahrnehmen kann. Man kann die geschaffenen Dinge ordnen und festlegen, welchen Dingen die höchste Ehrwürdigkeit des Alters zukommt. „Denn da die ganze Schöpfung, wie schon gesagt wurde, entsprechend einer geordneten Folge geworden ist, wird sie durch die Dimension der Zeit bemessen."[3] Der Grundgedanke des Eunomius, das Sein hierarchisch zu gliedern, läßt sich also für die Schöpfung durchführen. Aber Eunomius will über die Schöpfung hinaus zu ihrer Wirkursache. Er will den Schöpfungsmittler und seine Ursache auch in die Seinspyramide eingliedern. Eine solche Möglichkeit bestreitet Gregor von Nyssa grundsätzlich. Sein Gegenargument ist, daß

---

[1] Cf. CE I, 151—154.

[2] Sind die Ausdrücke πρεσβύτερα und τιμιώτερα vielleicht von Platon Resp 509b (πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει) abhängig? (§ 153 p. 72,23sq.). Der Beweis dafür würde eine traditions- und sprachgeschichtliche Untersuchung erfordern, die ich hier nicht leisten kann.

[3] ἡ μὲν γὰρ κτίσις πᾶσα, καθὼς εἴρηται, κατά τινα τάξεως ἀκολουθίαν γεγενημένη τῷ τῶν αἰώνων διαστήματι παραμετρεῖται ... § 362 p. 134,8—11.

das menschliche Forschen nach dem 'an Alter Ehrwürdigsten' bei der Erschaffung der Zeit jäh zum Ende kommt. „... und wenn nun jemand zu dem Ursprung der Dinge durch die Reihenfolge ihrer Erschaffung vordringen will, so wird er die Suche bei der Erschaffung der Zeit beenden müssen."[1] Die Ursache, das Wesen, welches über die Schöpfung erhaben ist, ist selbst keiner zeitlichen Folge unterworfen. Für den Schöpfungsmittler gilt das ebenso wie für den absoluten Gott. Der Schöpfungsmittler hat auch die Zeit geschaffen. Deswegen kann Gregor verneinen, daß zeitliche Maße und Grenzen für das Geschehen zwischen dem absoluten Gott und seinem Sohn angewendet werden dürfen. „Aber das Sein über der Schöpfung, da es von jeglichem Gedanken einer Ausdehnung getrennt ist, ist jeder zeitlichen Folge entzogen, indem es nicht von einem derartigen Anfang zu irgendeinem Ziel (πέρας) auf eine Weise, die gemäß einer Ordnung gefunden werden kann, voranschreitet und dort haltmacht."[2] Weil sich an dem, was sich jenseits aller zeitlichen Ordnung befindet, auf keine Weise ein Anfang oder Ende, d. h. überhaupt eine Grenze, erkennen läßt, deswegen müssen die menschlichen Gedanken dort bis ins Unendliche laufen. „Denn für den, der die Aionen und alles innerhalb ihres Ordnungsbereiches Geschaffene überschreitet, erscheint die göttliche Natur wie ein grundloses Meer. Nirgends gibt sie dem, der seine Vorstellungskraft auf das Jenseits richtet, einen erkennbaren Beweis über einen Anfang ihrer selbst."[3] Wenn man also zu dem Ursprung des Seienden aufsteige, dann gebe es keine Grenze, bei der das Denken zu einem begründeten Abschluß gelangen könne. Das Denken müsse die Kategorie der Zeit hinter sich lassen. Dabei verläßt es zugleich das Ordnungssystem, in dem es Standorte finden könnte, um seinem weiteren Folgern feste Grundlagen zu geben[4].

c) Die Zeit ist eine Größe, die nur in dem Bereich von Gewordenem und Werdendem gilt[5]. Mit diesem Gedanken hofft Gregor auf das unbedingte Einverständnis des Eunomius. Jeder vernünftige Mensch müsse ihm zustimmen. Gregor kann solche hohen Erwartungen aussprechen, weil er in diesem Punkt mit Platon übereinstimmt. Schon Platon hatte gelehrt, daß die Zeit erst für die Schöpfung entstanden sei[6]. „Denn ich glaube, daß dies jedem, der die Dinge sachgemäß bedacht hat, vertraut ist, daß der Schöpfer des Alls zuerst die Aionen und den Ort in ihnen

---

[1] ... καὶ εἴ τις ἀνίοι τῷ λόγῳ διὰ τῆς τῶν κτισθέντων ἀκολουθίας ἐπὶ τὴν τῶν γεγονότων ἀρχήν, τῇ τῶν αἰώνων καταβολῇ περιορίσει τὴν ζήτησιν. § 362 p. 134,11—13.

[2] § 363 p. 134,13—17.

[3] § 364 p. 134,17—22.

[4] Forts. § 364.

[5] Cf. CE I, 370 p. 136,12sq.: οὐ γὰρ ἐνδέχεταί τι τῶν διὰ κτίσεως γεγονότων ἢ γινομένων μὴ πάντως ἢ ἐν τόπῳ ἢ ἐν χρόνῳ τὸ εἶναι ἔχειν.

[6] Cf. Platon, Tim. 52a—53a; cf. 37d. S. o. S. 62 Anm. 2.

gründet, gleichsam als einen Raum, der das Werdende aufnehmen kann. Dann erst schafft er das Ganze" (§ 370 p. 136,8—12)[1].

Der Hinweis auf die platonische Lehre von der Erschaffung der Zeit erklärt jedoch nur nachträglich den Sachverhalt, daß die erschaffene Welt in zeitlicher Hinsicht Anfang und Ende besitzt, während Gott davon unabhängig ist. Der Verweis auf Platon soll nicht eine eigene Begründung Gregors überflüssig machen. Vielmehr beweist Gregor selbständig, daß Gott über eine zeitliche Ausdehnung erhaben ist. In CE III, 7,31—33 (p. 226sq.) hat er seinen Gedanken sehr klar durchgeführt. Der Abschnitt zeigt zugleich, daß Gregor grundsätzlich ein anderes Verständnis des Unendlichen voraussetzt als Clemens Alexandrinus.

Clemens hatte Stromata V, 81 (s. o. S. 75f.) eindeutig festgestellt, daß ἀδιαίρετον nicht mit ἀδιεξίτητον zu verwechseln sei. Für ihn deckte sich der Unendlichkeitsbegriff ausschließlich mit ἀδιαίρετον. Man muß daraus wohl entnehmen, daß Clemens die negativen Aussagen über das Eine aus dem platonischen 'Parmenides' wiederholen will. Gregor von Nyssa kommt dagegen von ἀδιεξίτητον her. Er macht damit indirekt geltend, daß ἄπειρον ein leerer Begriff bleibt, wenn die Vorstellung vom Undurchschreitbaren ausgeschlossen wird. Denn darin besteht nach seiner Theologie der Unendlichkeitsbegriff, daß er dasjenige ist, was nicht zu Ende gedacht werden kann. Die aristotelische Denkweise setzt sich bei ihm durch (S. u. S. 141f.).

Eunomius bestreitet in Übereinstimmung mit Arius die alexandrinische Lehre von der ewigen Zeugung[2]. Er muß es tun, weil nach seiner Theologie der Sohn die unmittelbare Wirkursache der endlichen Welt ist. Wegen der Begrenztheit der Welt ist auch der Sohn ein endliches Wesen.

Gregor von Nyssa will den Satz des Eunomius widerlegen: „Keine Zeugung ist bis zum Unendlichen ausgedehnt, sondern hört bei irgendeinem Endpunkt auf" (§ 31 p. 226,7—9). Er wirft Eunomius vor, daß er dabei eine falsche Voraussetzung mache. Er denke die göttliche Zeugung in Analogie zu Vorgängen in der geschaffenen Welt (§ 31). Aber es sei unsachgemäß, aus der zeitlichen Begrenztheit weltlichen Schaffens und

[1] Ähnlich CE III, 7,6. Das Problem, ob bei Gott Wollen und Tun durch einen zeitlichen Abstand getrennt sind, wird folgendermaßen gelöst: „Denn wenn die Ausdehnung der Aionen vor den Dingen geschaffen worden ist, dann ist es richtig, dies ein Zeitadverb zu nennen, daß er nämlich dann wollte und dann tat. Da aber der Aion noch nicht war, kann auch kein Gedanke der Ausdehnung hinsichtlich der göttlichen Natur, welche größen- und ausdehnungslos ist, gedacht werden. Deswegen ist es durchaus notwendig, daß die Bedeutungen der Zeitadverbien bei Gott sinnlos sind" (p. 217, 3—9). Cf. auch § 7.

[2] Es wird sich nicht behaupten lassen, daß die Formel des Arius ἦν ποτὲ ὅτε οὐκ ἦν καὶ οὐκ ἦν πρὶν γένηται unbestimmt sei und daß erst Eunomius eine „dialektische Konstruktion" aus ihr gemacht habe. So E. Vandenbusschen, La part de la dialectique dans la théologie d'Eunomius «de technologue», RHE 40 (1944/45) S. 59f.

Zeugens die Endlichkeit der göttlichen Zeugung zu folgern. Weil die Voraussetzung des Rückschlusses von Gregor nicht anerkannt wird, deswegen hält er den Beweis nicht für zwingend. „Denn wenn zwar alles Schaffen und Zeugen bei einem Ende zum Stehen kommt, so besteht doch keinerlei Notwendigkeit, wie er behauptet, anzunehmen, daß auch die Zeugung des Sohnes durch eine zweifache Grenze umschrieben werden muß, indem man in bezug auf sie Anfang und Ende denkt" (§ 32 p. 226,14—18). Gregor sieht den Fehler des analogen Rückschlusses darin, daß er alle begrifflichen Kategorien auf das göttliche Wesen überträgt. Besonders überzeugend kann er zeigen, daß für Gott die Kategorie der Größenordnung nicht gilt. „Denn nur das durch eine Größenordnung Begrenzte hat einen Anfang seines Werdens und kommt bei einem Ende zum Stillstand" (p. 226,18—20). Das Zeitmaß mißt die Zeit, die zwischen Anfang und Ende des Werdens liegt. Dadurch kann die Zeit allein die Grenzen für die Größen des Gewordenen angeben[1]. Aber für Gott scheidet die Möglichkeit aus, mit Hilfe der Zeit die Grenzen seiner Größe zu finden.

„Aber das, was keine Größe und keine Ausdehnung hat, wie soll man seine Ausdehnung messen? Welches Maß soll man für das Größenlose und welche Ausdehnung für das Ausdehnungslose finden?" (§ 32 p. 226, 22—25).

Man sollte annehmen, daß Eunomius durch Gregors Argumentation hinreichend widerlegt ist. Denn darüber, daß Gott ἀδιάστατον ist, hat kein Streit bestanden[2]. Gregor brauchte also nur nachzuweisen, daß Anfang und Ende zu den Ausdehnungsmaßen gehören. Seine Argumentation bewegte sich bisher auch ganz in den Bahnen der negativen Theologie. Origenes z. B. hätte sie ebenso führen können. Denn insofern ein Körper Ausdehnung besitzt, gehört er in den Bereich des sinnlich Wahrnehmbaren. Gott ist jedoch kein körperliches, sondern ein intelligibles Wesen. Deswegen gelten für ihn die räumlich-zeitlichen Vorstellungen nicht (s. o. S. 76).

Soweit wir Gregors Gedanken nachgezeichnet haben, hat es den Anschein, als habe Gregor diese Anschauung einfach übernommen. Aber es fällt auf, daß er niemals ihre Begründung heranzieht, indem er das sinnlich Wahrnehmbare von dem Intelligiblen trennt. Sein Ziel ist ein anderes. Er will im Gegensatz zu Origenes und der negativen Theologie bestreiten, daß es einen intelligiblen Bereich außerhalb der endlichen Welt gibt. Statt der üblichen (platonischen) Unterscheidung in αἰσθητά und νοητά behauptet Gregor: „Denn die höchste Dihairese alles Seienden macht den Schnitt zwischen 'geschaffen' und 'ungeschaffen', das eine als Ursache des Gewordenen, das andere als von dort her Gewordenes."[3]

[1] Cf. Aristoteles, der die Zeit als das Maß des Werdens bestimmt: Phys. 220b 25.
[2] Cf. Apologie cap. 9 und 15. [3] CE III, 6,66 p. 209,19—21.

Die Ausdehnungslosigkeit Gottes ist deswegen anders als in der negativen Theologie platonischer Tradition bewiesen. Die Zeit, das alleinige Maß für jegliche Ausdehnung, ist geschaffen. Da Gott ungeschaffen ist, kann die menschliche Vernunft keine Ausdehnung an ihm messen. Der Mensch muß bekennen, daß Gott ohne Ausdehnung und Größe bleibt.

Gregor von Nyssa begnügt sich jedoch nicht damit, die Behauptung seines Gegners zu widerlegen. Sondern er geht über den Gedanken der Ausdehnungslosigkeit noch hinaus und zielt auf einen neuen Begriff, um so von einer höheren Ebene aus das analoge Denken des Eunomius angreifen zu können. Bevor er seinen Begriff beweist, fragt er: „Wie wird wohl jemand das Unbegrenzte (τὸ ἀόριστον) durch Anfang und Ende erfassen?" (§ 33 p. 226,25). Anfang und Ende zählt Gregor mit Recht zu der Kategorie der begrenzenden Begriffe. Sie geben die Grenzen einer Größe an. „Wo aber keine Größe ist, da gibt es auch keine Grenze" (p. 226,27). Gregor setzt voraus, daß nur das, was ins Werden eintritt und geschaffen ist, eine meßbare Ausdehnung besitzt. Da er Gott für ungeschaffen hält, kann er überzeugend behaupten, daß Gottes Wesen keine Ausdehnung hat. „Aber die göttliche Natur ist ja ausdehnungslos." Gregor faßt den Gedanken des ausdehnungslosen göttlichen Wesens zwar anders als Eunomius. Aber er kann von dem Begriff der Größenlosigkeit Gottes doch als von einer anerkannten These ausgehen und zeigen, daß die Aussage der Grenzenlosigkeit des göttlichen Wesens in ihm eingeschlossen ist: „Da sie ausdehnungslos ist, hat sie keine Grenze." Erst indem Gregor noch einmal einen Zwischenbegriff einschiebt, kommt er zu seinem eigentlichen Ziel, dem Begriff des Unendlichen: „Das Grenzenlose aber ist unendlich und wird auch so genannt."[1]

Für Gregor ist es ein beweiskräftiger Schluß, der die bisherige Widerlegung auf ihren Höhepunkt führt. Der Anfangssatz stimmt mit der eunomianischen Theologie überein. Gregor erweitert ihn zu dem Gedanken, daß die Ausdehnung allein durch Begrenzungen feststellbar und deswegen das Ausdehnungslose das Grenzenlose ist. Vom Grenzenlosen geht er über auf einen bekannten philosophischen Begriff, der aber in diesem Zusammenhang neu ist: das Unendliche! Nun kann er abschließend sagen und durch ἄρα anzeigen, daß er den Satz von der Zeugung als einem begrenzten Akt für widerlegt hält: „Töricht ist es also, das Unendliche durch einen Anfang und ein Ende zu umschreiben; denn das Umschriebene kann nicht unendlich sein" (p. 227,1sq.)[2].

d) Wir fassen zusammen und stellen fest, daß Gregor faktisch nur die zeitliche Ausdehnungslosigkeit Gottes in dem Begriff des Unendlichen behauptet. Aber er meint, daß das Unendliche doch in jeder Hinsicht für

[1] ἀλλὰ μὴν ἀδιάστατος ἡ θεία φύσις, ἀδιάστατος δὲ οὖσα πέρας οὐκ ἔχει, τὸ δὲ ἀπεράτωτον ἀπειρόν ἐστί τε καὶ λέγεται. § 33 p. 226,28—227,1.

[2] Jaeger hätte m. E. den Paragraphen 33 mit diesem Satz beenden müssen.

Gott gelte. Denn die menschliche Vernunft kann den Gedanken der Größe nur fassen, indem sie durch die Zeit die Grenzen der gewordenen Dinge findet. Ist ein Ding der Zeit entzogen, wie die ungeschaffene göttliche Natur, so kann die Vernunft keine Grenzen erkennen. Sie muß sich damit begnügen, dann den Begriff des Unendlichen einzuführen. Der Begriff der Unendlichkeit ist zwar bisher nur in negativer Weise als Ausdruck für die Zeitlosigkeit aufgetaucht. Aber er kann auch positiv verstanden werden, indem er die Ewigkeit Gottes aussagt.

3. Die Unendlichkeit Gottes als neues Argument in der eunomianischen Kontroverse

a) Es gibt einen positiven Begriff, der die zeitliche Grenzenlosigkeit aussagt und mit τὸ ἄπειρον gleichgesetzt werden darf, nämlich den der Ewigkeit.

Wir wollen untersuchen, wie Gregor von Nyssa die Unendlichkeit Gottes auf seine Ewigkeit bezieht. Am Ende des ersten Buches 'Contra Eunomium' faßt Gregor das Ergebnis seiner Widerlegung zusammen[1]. Er steht vor zwei sich widersprechenden Sätzen, die seine ganzen Ausführungen in Frage zu stellen scheinen. „Denn es sind da zwei Lehrsätze, die nicht übereinstimmen; nur einem kann die Vernunft zustimmen."[2] Dann formuliert er die beiden Sätze, in denen der Gegensatz des trinitarischen Gottes gegen das griechische theologische Denken zugespitzt ist: „Denn entweder werden wir behaupten, daß auch der Sohn ungezeugt ist — das ist jedoch unsinnig —, oder wir werden ihm die Ewigkeit nicht zuerkennen, was aber gerade den Gotteslästerern eigentümlich ist" (p. 223,13—15). Wie kann er zugleich sagen, daß der Sohn, der als Gezeugter einen Anfang seines Seins hat, trotzdem ewig ist? An der Definition der Ewigkeit läßt sich nicht rütteln. Sie steht fest, und mit ihr gerät die Vorstellung des Gezeugtseins in Konflikt: „Denn wenn die Ewigkeit an dem Anfangs- und Endlosen erkannt wird, dann besteht die zwingende Notwendigkeit, entweder die Ewigkeit des Sohnes in gottloser Weise nicht zu bekennen oder in den Erwägungen über den Einziggezeugten zu der Vorstellung überzugehen, daß er ungezeugt ist."[3] Wir halten fest, daß die Definition der Ewigkeit sich mit derjenigen der Unendlichkeit deckt. Soweit wir die Unendlichkeit bisher untersucht haben, gründet ihr Begriff darin, daß ihr zeitliche Grenzen fehlen (s. o. S. 102f.; 107f.). Gregor weiß, daß er den Gedanken einer zeitlichen Grenze für den gezeugten Sohn ausschließen muß. „Wenn man den Vater in zeitlicher Hinsicht über das Sein des Einziggezeugten setzte, weil der Vater allein durch den Gedanken der Ursache dem Sohn überlegen ist, dann

[1] §§ 685—691 p. 223sq.
[2] § 685 p. 223,12sq.
[3] § 686 p. 223,15—19.

würde uns augenscheinlich der Gedanke der Ewigkeit des Sohnes in Gefahr geraten" (p. 223,19—23). Nachdem Gregor erklärt hat, daß alles davon abhängt, ob für die göttliche Natur die Zeit gilt, hat er die Lösung schon in der Hand. Denn er kann daran erinnern, daß Gottes Natur vor die Zeit fällt und er die Zeit erst geschaffen hat. Der Gedanke ist deswegen gegenüber Eunomius zwingend, weil auch das Wesen des Sohnes 'vorzeitlich' (προαιώνιος) ist. Denn der Sohn ist der Schöpfungsmittler, der auch die Zeit geschaffen hat.

Man spürt an der Einleitung die Freude Gregors darüber, daß er seine Widerlegung auf die Erschaffung der Zeit zurückführen konnte: „Nun aber (Νυνὶ δὲ) ist es unmöglich, von der vorzeitlichen Natur anzunehmen, daß sie jemals nicht ist. Das gilt in gleicher Weise für das Leben des Vaters und das des Einziggezeugten."[1] Die notwendige Begründung für „vorzeitlich" wird nachgetragen: „Denn dort, wo die Zeit nicht gilt, ist auch jegliche Zeitgrenze mitaufgehoben" (p. 223,26 sq.).

Da es also unmöglich ist, eine Grenze zwischen dem Vater und dem Sohn aufzufinden, können dem Sohn alle göttlichen Eigenschaften in gleicher Weise zukommen. Die Aufzählung gipfelt in dem Satz: „Aus einem Ewigen ist durchaus ein Ewiger geworden."[2] Die Reihe läßt sich zwar nicht fortsetzen: ἐξ ἀγεννήτου ἀγέννητος. Trotzdem „besteht keine Furcht, ihn sowohl ewig als auch nicht ungezeugt zu nennen"[3]. Wenn Gregor sein Prinzip aufrechterhalten will, daß zwar Ewiges aus Ewigem, nicht aber Ungezeugtes aus Ungezeugtem folgen kann, so muß er bestreiten, daß 'gezeugt' und 'ungezeugt' eine Aussage über das Wesen machen. Wir haben schon gesehen, daß er die beiden Begriffe zu den Eigentümlichkeiten des gleichen Wesens rechnet (s. o. S. 100f). ἀΐδιος jedoch bezieht sich auf das Wesen; es bezeichnet das Wesen ebenso angemessen wie ἄπειρος. „Denn weil das Sein des Sohnes nicht durch eine zeitliche Ausdehnung begrenzt ist, sondern die Unendlichkeit seines Lebens (τὸ ἄπειρον αὐτοῦ τῆς ζωῆς) überall vor und nach den Aionen ausgebreitet ist, wird er mit der Bezeichnung des Ewigen im eigentlichen Sinne benannt (. . . κυρίως τῇ τοῦ ἀϊδίου προσηγορίᾳ κατονομάζεται)."[4]

b) Ausdrücklich wird auch der Heilige Geist in das Bekenntnis zur Ewigkeit Gottes eingeschlossen. Innerhalb der Trinität gesteht Gregor in diesem Zusammenhang einen Unterschied zu, da er den Satz von der Ursache doch nicht einfach außer acht lassen kann: . . . ἐπινοίᾳ μόνῃ κατὰ τὸν τῆς αἰτίας λόγον προθεωρουμένου (scil. πατρὸς) τῆς τοῦ πνεύματος ὑπο-

[1] § 687 p. 223,23—26.

[2] § 688 p. 224,4sq. Weil nach Platon Gleiches aus Gleichem hervorgeht, müssen die Menschen von Untergöttern geschaffen werden; sonst wären sie unsterbliche Wesen geworden. Cf. Tim. 41a sqq.

[3] § 689 p. 224,11sq.

[4] § 690 p. 224,12—16. Cf. CE III, 6,11 (p. 189).

στάσεως (§ 691 p. 224, 25—225, 2. Cf. in bezug auf den Sohn p. 223, 19sqq.). Dieser Unterschied besteht allein in der Ordnung (ἐν μόνῃ τῇ τάξει). Weil aber das Zeitmaß fehlt, kann man das Sein des Vaters vom Sein des Sohnes und des Heiligen Geistes nicht abgrenzen. Deswegen darf der Unterschied nicht auf eine zeitliche Unterordnung bezogen werden (οὐχ ὑστερίζει κατὰ τὴν ὕπαρξιν p. 224,24)[1]. Es führt vom Thema ab, hier weiteren Folgerungen dieses Zugeständnisses für die Trinitätslehre nachzugehen.

Solange jedenfalls gilt, daß „die zeitlichen Maße in dem göttlichen Leben vor den Aionen (προαιώνιος) keinen Platz haben", darf gefolgert werden: „Folglich verhält sich die heilige Trinität, wenn man von dem Satz der Ursache absieht, zu sich selbst in keiner Beziehung nicht übereinstimmend" (p. 225,2—5).

c) Das Prädikat προαιώνιος begründet die Aussage. Folgender Beleg mag es noch einmal vorführen: „Weil er (scil. Gott) nichts hat, was er vor sich sieht, und bei keiner Grenze aufhört zu sein, sondern überall auch immer ist, überschreitet er den Begriff des Endes und den Gedanken des Anfangs durch die Unendlichkeit des Lebens (τῇ ἀπειρίᾳ τῆς ζωῆς) und besitzt das Ewige, das bei jeder Prädizierung mitgehört werden muß" (§ 574 p. 192,5 sqq.). Gregor faßt hier in präziser Formulierung zusammen, daß die Unendlichkeit des göttlichen Lebens sein eigener Begriff für das göttliche Wesen ist. Die Ewigkeit hat Gregor ihm gleichgesetzt, weil er sie als die unendliche Ausdehnung der Zeit gedacht hat. Er hat die Ewigkeit wie auch die Unendlichkeit als Bezeichnungen im eigentlichen Sinne für Gott gelten lassen. Die Ewigkeit bezeichnet das Wesen selbst. Durch die Ewigkeit Gottes will Gregor eine Aussage machen, die den Begriff der Größe auf positive Weise ersetzen soll.

Positiv scheint er diesen Begriff nämlich verstanden zu haben; sonst könnte er nicht sagen: κυρίως κατονομάζεται — „im eigentlichen Sinne bezeichnet". Aber ein Größenordnungsbegriff ist das Ewige bei Gregor nicht. Dies wird deutlich werden, wenn wir untersuchen, wie Gregor im logischen Sinne die Unendlichkeit Gottes begründet. Es wurde schon ein Text vorgelegt, wo er aus τὸ ἀδιάστατον die Unendlichkeit folgert. Jedoch zeigt er sich dort noch sehr abhängig von der alexandrinischen Tradition, und wir konnten seine Eigenständigkeit nur andeutungsweise beobachten. Es kam ihm allein darauf an, die zeitlichen Ausdehnungsbegriffe wie Anfang und Ende für das göttliche Wesen ungültig zu erklären. Wir müssen aber prüfen, ob Gregor von Nyssa die Unendlichkeit Gottes nicht grundsätzlicher gedacht hat.

[1] „Zeitliche Unterordnung" ist die allein mögliche Übersetzung; denn 1. heißt ὕπαρξις nur 'Dasein', 'Existenz', nicht allgemein 'Sein' wie οὐσία und ὑπόστασις und 2. hat ὑστερίζω die Grundbedeutung von 'zu spät kommen', dann metaphorisch auch 'unterlegen sein'. Cf. Liddell-Scott, A Greek-English Lexicon, zu den Wörtern.

d) Zunächst blicken wir noch einmal zurück auf die theologische Kontroverse mit Eunomius[1]. Der Vergleich mit 'Adversus Eunomium' von Basilius lehrt die Bedeutung der spekulativen Aussagen Gregors über die Unendlichkeit des göttlichen Lebens. Eunomius hatte behauptet, der Gottesbegriff sei durch ἀγεννησία angemessen erfaßt. Dagegen versuchte schon Basilius geltend zu machen, daß Gott jedoch auch ἀφθαρσία zukomme. „Unvergänglich und ungeworden nennen wir den Gott des Alls und prädizieren ihn mit diesen Begriffen in verschiedener Hinsicht."[2]

Einmal sei auf die voraufgehenden Aionen geblickt, das andere Mal auf die zukünftigen. Einerseits übertreffe Gott jeden Anfang (ὑπερεκπίπτειν πάσης ἀρχῆς), andererseits müsse sich die Vernunft bis „auf das Grenzenlose und Unendliche" richten, da kein Ende des göttlichen Lebens faßbar sei. τὸ ἀόριστον und τὸ ἄπειρον sind m. W. hier zum ersten Male in der griechischen Tradition der negativen Theologie für Gott gebraucht. Aber Basilius hält sie ausschließlich für eine Umschreibung der Endlosigkeit[3]. „Wie also die Endlosigkeit (τὸ ἀτελεύτητον) des Lebens 'unvergänglich' genannt wird, so seine Anfangslosigkeit 'ungeworden'; beide Begriffe sind ihm nur von unserem Denken beigelegt." Eunomius war von diesen Darlegungen des Basilius nicht überzeugt worden, da er die Notwendigkeit beider Blickrichtungen nicht einsah[4]. Er wirft Basilius vor, daß er versuche, Gott Ehrwürdigkeit zu verschaffen, indem er die Aionen voneinander trenne[5]. Daraus, daß sich die Aionen für unsere Augen in Vergangenheit und Zukunft entfalten, könne man keine Gottesprädikate gewinnen. Für Eunomius ist der einzig gangbare Weg der Rückschluß auf die absolute Archē. Der absolute Ursprung ist gewiß auch endlos und ewig; aber das sind zweitrangige Eigenschaften, die man aus der Ungezeugtheit erst ableiten muß.

Gregor von Nyssa versucht, in diesem Punkt seinem älteren Bruder und Lehrer recht zu geben. Ohne die Unzulänglichkeit der Widerlegung

---

[1] Die Stelle, wo Christus bei Methodius (Symposion 8,9; GCS 27 p. 91,4—14) ἀορίστως καὶ ἀχρόνως der Sohn genannt wird, ist höchstwahrscheinlich ein späterer Einschub. Cf. H. Musurillo, St. Methodius, The Symposion. A Treatise on Chastity, London 1958 (Ancient Christian Writers Nr. 27) S. 31f. und 223 Anm. 46.

[2] Adv. Eun. I, MPG 29,525Asq.

[3] Wegen ihres einseitigen Verständnisses erscheinen τὸ ἄπειρον und τὸ ἀόριστον nicht in einer Sammlung der negativen Gottesprädikate wie Hom. de fide, MPG 31,465C: ἑστῶσαν, ἄτρεπτον, ἀναλλοίωτον, ἀπαθῆ, ἁπλῆν, ἀσύνθετον, ἀδιαίρετον, φῶς ἀπρόσιτον, δύναμιν ἄφατον, μέγεθος ἀπεριόριστον, δόξαν ὑπεραστράπτουσαν, ἀγαθότητα ἐπιθυμητήν, κάλλος ἀμήχανον, σφοδρῶς μὲν τῆς τετρωμένης ψυχῆς καθαπτόμενον, λόγῳ δὲ δηλωθῆναι πρὸς ἀξίαν ἀδύνατον.

[4] CE II, 446—469. M. Albertz, Untersuchungen über die Schriften des Eunomius, Wittenberg 1908, S. 27, weist sehr schön darauf hin. Er expliziert die Gedanken Gregors aber nicht, sondern merkt nur an, daß Gregor auf die Einwände des Eunomius gegen Basilius „eingehe".

[5] Cf. CE II, 455sq.

seines Bruders anzumerken, sucht er einen einheitlichen Gottesbegriff zu finden. Die Gottesprädikate würden nicht der verschiedenen Blickrichtung auf die Aionen entnommen. Sondern es gehöre zur Unendlichkeit des göttlichen Lebens, sowohl seine Anfangs- wie auch seine Endlosigkeit zu behaupten[1]. Auf diese Weise hat Gregor begründet, daß ἀγεννησία Gottes Wesen nicht ausreichend umschreibt. Das Ungewordensein wird durch die Unendlichkeit überboten. Denn die Unendlichkeit umfaßt in einem Begriff die Ursprungslosigkeit und Unvergänglichkeit Gottes, während Eunomius einseitig die Anfangslosigkeit zum Gottesbegriff machte. Darüber hinaus ist die Unendlichkeit als Ewigkeit verstanden ein positiver Begriff, während Ungezeugtheit in der Negation verharrt.

Ich halte es für wahrscheinlich, daß Gregor von Nazianz dieses Argument von seinem Namensvetter übernommen hat. Zum mindesten ist sicher, daß Gregor von Nyssa selbständig auf den Gedanken gekommen ist, die Ungezeugtheit durch die Unendlichkeit zu übertrumpfen. Meine Vermutung erfordert allerdings, die Oratio 38 des Nazianzeners auf Weihnachten 380 statt wie bisher 379 anzusetzen. Bevor wir die Gründe für die bisher übliche Datierung untersuchen, tragen wir unsere Beobachtungen vor. Anschließend wollen wir fragen, ob unsere Erwägungen, die in der Datierungsfrage m. W. noch niemals berücksichtigt wurden, ausreichen, um eine spätere Datierung der Oratio 38 zu rechtfertigen.

Von den sog. fünf theologischen Reden (or. 27—31) richten sich die ersten vier ausdrücklich gegen Eunomius. Diese vier ersten Reden scheinen unter einer gesonderten Überschrift existiert zu haben, wie Hieronymus 'De viris inlustribus' cap. 117 überliefert[2].

In der Oratio 28 wird die wahre Theologie entfaltet, die Gott nicht beschreiben könne. Gregor geht in seiner Argumentation von der Körperlosigkeit Gottes aus (cap. 9). In diesem Zusammenhang steht unter einer Reihe von negativen Gottesprädikaten auch τὸ ἄπειρον und τὸ ἀόριστον. Sie gehören anscheinend dazu. Eine Begründung ist nicht zu finden, es sei denn in der Frage: „Denn wie ist es (scil. das Göttliche) noch verehrungswürdig, wenn es beschreibungsfähig ist?"[3] Der inneren Kraft des Unendlichkeitsbegriffes ist sich Gregor von Nazianz aber nicht bewußt. Er verwendet ihn in den theologischen Reden nirgends, selbst nicht an der Stelle, wo er die ewige Zeugung verteidigen möchte.

Es war ein Argument der Eunomianer, daß die Zeugung des Sohnes unvollkommen sei, solange sie nicht zum Ende gekommen sei[4]. „Wenn sie aber aufhört, hat sie durchaus auch einen Anfang genommen." Gregor von Nazianz bestreitet die Logik einer solchen Behauptung, indem er

---

[1] CE II, 459.

[2] „Adversus Eunomium librum unum".

[3] Or. 28,7. Cf. auch oben S. 105

[4] ὡς εἰ μὲν οὐ πέπαυται τοῦ γεννᾶν ὁ θεός, ἀτελὴς ἡ γέννησις, καί ποτε παύσεται. Or. 29,13.

auf die Natur der Seele und der Engelwesen verweist. Beiden komme ein Anfang, aber kein Ende zu.

Gregor von Nyssa begründet seine Widerlegung durch die Unendlichkeit Gottes[1], und auch Gregor von Nazianz hätte es an dieser Stelle getan, wenn er um diese Möglichkeit gewußt hätte. Daß Gregor von Nazianz diese Möglichkeit ergriffen hätte, geht aus or. 38,8 hervor. Weil Gott so schwer erkennbar ist, wird die Sehnsucht des Menschen geweckt, ihn zu fassen. „Unendlich ist also das Göttliche und kaum faßbar. Und dies ist alles, was von ihm zu begreifen ist: seine Unendlichkeit."[2] Was hier noch eine rhetorische Wendung zu sein scheint, wird in cap. 8 streng systematisch. „Zweifach ist das Unendliche zu denken, hinsichtlich des Anfangs und hinsichtlich des Endes." Einmal sei es mit anfangslos gleichbedeutend, das andere Mal mit unvergänglich. Daß anfangs- und endlos durch unendlich zusammengehalten und gefordert werden, ist eine Erkenntnis, die Gregor von Nyssa dem Basilius voraus hat. Gregor von Nazianz erkennt die unvergleichliche Logik dieser Argumentation und richtet sie sehr sicher und zielbewußt gegen die eunomianische Häresie: ἀγεννησία allein kann das Wesen Gottes nicht aussagen. Er hätte Grund und Möglichkeit gehabt, dieses Argument in den theologischen Reden vorzubringen. Das ist nicht geschehen. Daraus möchte ich schließen, daß es ihm zu der Zeit der theologischen Reden noch nicht bekannt war. Es gilt jetzt die Chronologie zu prüfen, um die historische Priorität Gregors von Nyssa wahrscheinlich zu machen. Sicher ist, daß die theologischen Reden zwischen März und November 380 in Konstantinopel gehalten und wohl gleichzeitig herausgegeben worden sind[3]. Sinko hat, m. W. bisher unangefochten, die Oratio 38 auf Weihnachten 379 datiert. Aber seine Gründe sind m. E. nicht durchschlagend.

α) Er bezieht sich einerseits auf eine Beobachtung von H. Usener, daß Gregor sich schwerlich nach seiner Anerkennung durch Kaiser Theodosius habe 'Fremdling' und 'Provinzler' nennen können[4]. Schon Rauschen[5] hat gezeigt, daß dies sehr gut möglich ist. Oratio 36,2.6.17 und or. 42,1.10 sind ihm Belege dafür. Die Situation ist dort anders, wie Sinko nachweist; aber es ist keineswegs ausgemacht, daß die Reihenfolge seiner Erlebnisse in Konstantinopel sich in seinen Reden ebenso

---

[1] CE III, 7,31—33; cf. oben S. 108ff.

[2] Or. 38,7: Ἄπειρον οὖν τὸ θεῖον καὶ δυσθεώρητον· καὶ τοῦτο πάντη καταληπτὸν αὐτοῦ μόνον, ἡ ἀπειρία. Cf. unten S. 169f. Th. Sinko, De Traditione orationum Gregorii Nazianzi I+II, Cracoviae 1917—23 (= Melemata Patristica II) hat überzeugend dargelegt, daß das Duplikat zu or. 38,7—13 in or. 45,3—9 von Gregor selbst geschaffen wurde (S. 52—60).

[3] Cf. Sinko S. 31.

[4] Or. 38,6; cf. Sinko S. 50.

[5] G. Rauschen, Jahrbücher der christl. Kirche unter dem Kaiser Theodosius, dem Großen, Freiburg i.Br. 1897, S. 79 Anm. 4.

widerspiegelt wie in seiner Selbstbiographie 'De vita sua'[1]. Die von Rauschen beigebrachten Stellen zeigen, daß Gregor sich rhetorisch der ihm widerfahrenen Ereignisse bedient. Er bringt in der Rede 38 Wendungen vor, die sich ähnlich 'De vita sua' 693sqq. finden.

β) Das Hauptargument, das Oratio 38 in die Anfangszeit von Gregors Aufenthalt in Konstantinopel weisen soll, zieht Sinko aus der Übereinstimmung von or. 38,18 mit 'De vita sua' 665—668. Gregor berichtet in seinen Selbstbekenntnissen davon, daß er in der ersten Zeit seines Wirkens in Konstantinopel einmal fast von Arianern gesteinigt und auch unter falscher Anklage vor Gericht gezerrt wurde. In der or. 38 erwähnt er diese Ereignisse, keineswegs jedoch so, daß sie unmittelbar vorher geschehen sein müßten. Sie stehen unter vielen anderen Aufforderungen an den standhaften Christen, auch solche Leiden auf sich zu nehmen, wenn es nötig sein sollte. Dabei zählt Gregor seine eigenen Leiden als Beispiele mit auf.

Der einzige Hinweis auf eine unmittelbare Situation findet sich am Ende von cap. 17, wo es heißt: „Denn ich bin überzeugt, daß auch jene mitloben und mitfeiern." „Jene" bezieht sich auf die himmlischen und irdischen Mächte. Aber auch dieses bleibt eine sehr vage Anspielung, die gar nicht eine „Kampfsituation" (Sinko) voraussetzen muß.

Es spricht deswegen nichts dagegen, daß die or. 38 doch erst Weihnachten 380 gehalten wurde. Der inhaltliche Vergleich mit den fünf theologischen Reden ist m. E. zwingender als die unsicheren Hinweise der or. 38 auf die Zeit ihrer Abfassung. Schon die Mauriner haben in ihrer Textausgabe dieses Jahr vorgeschlagen. Oratio 39 und 40 fallen damit automatisch auf den 6. und 7. Januar 381[2]. Also ist auch die Wendung: τρίων ἀπείρων ἄπειρον συμφυΐαν θεόν erst im Jahre 381 ausgesprochen worden[3]. Man vergleiche bei Gregor von Nyssa CE I, 237 (s. u. S. 133f.).

Die Abhängigkeit Gregors von Nyssa von dem Nazianzener ist damit ausgeschlossen. Denn das erste Buch gegen Eunomius hat Gregor von Nyssa im Sommer und Herbst 380 geschrieben und wohl noch vor dem Winter veröffentlicht[4]. In den Wintermonaten muß er das zweite Buch geschrieben haben; das Datum der Veröffentlichung ist nicht ganz genau festzustellen. Doch muß aus einer Notiz des Hieronymus (De viris inlustribus 128) geschlossen werden, daß Gregor zur Zeit des Konzils in Konstantinopel schon mehr als ein Buch fertiggestellt hatte. Hieronymus

---

[1] MPG 37,1030—1166.

[2] Die Datierung dieser beiden Reden ist von derjenigen der Rede 38 abhängig. Cf. Sinko S. 52.

[3] Or. 40,41; MPG 36,417B.

[4] Cf. F. Diekamp, Literargeschichtliches zur Eunomianischen Kontroverse, Byz. Zeitschr. 18 (1909) S. 10f. Dies folgert er aus den Briefen 29 und 30 (VIII, 2 p. 87sqq.)

hat auf dem Konzil im Frühjahr 381 „contra Eunomium *libros*", die ihm und Gregor von Nazianz von dem Nyssener vorgelesen worden waren, übersetzt.

Die zunächst am Inhalt orientierte Beobachtung, daß Gregor von Nazianz die Möglichkeit der Argumentation mit τὸ ἄπειρον gegenüber den Eunomianern erst nach den sog. theologischen Reden erfahren habe, ist durch die historischen Erwägungen wenigstens so weit bestätigt worden, daß or. 38 und damit auch or. 40 erst um den Jahreswechsel 380/381 gehalten worden sein müssen. Auch kann vermutet werden, daß die Widerlegung des Eunomius durch Gregor von Nyssa zumindest in Gestalt des ersten Buches dem Nazianzener in die Hände gelangt sein kann, bevor er die Rede 38 hielt. Solange die Art und Weise jedoch nicht geklärt ist, wie Gregor von Nazianz Kenntnis von den Gedanken seines Freundes erhielt, kann seine Abhängigkeit nicht eindeutig erwiesen werden; aber sie legt sich recht nahe. Die Selbständigkeit des Nysseners, auf die es in unserem Zusammenhang ankommt, ist sicher.

B. 1. Die Begründung der Unendlichkeit aus ἀναλλοίωτον

a) Gregor von Nyssa setzt der negativen Theologie des Eunomius die Vorstellung der Unendlichkeit Gottes entgegen. In dem Begriff des Unendlichen sieht er den einzig angemessenen Grund für die Unerkennbarkeit Gottes. Darüber hinaus kann Gregor von Nyssa durch den Begriff der göttlichen Unendlichkeit aufzeigen, daß Eunomius einen falschen Weg in seiner Gotteslehre beschreitet. Dessen allgemein griechische Frage nach dem absoluten Ursprung ist zugleich eine Frage nach dem 'an Alter Ehrwürdigsten' (τὸ πρεσβύτερον)[1]. Solcher Theologie stellt sich Gott als die Ungezeugtheit dar. Dagegen umfaßt die Unendlichkeit Gottes ihrem Begriff nach in gleicher Weise wie die Ungezeugtheit (= Ursprungslosigkeit) auch die Unvergänglichkeit! Die Vorstellung des unendlichen Gottes macht also eine Einseitigkeit sichtbar, die in der griechischen Frage nach dem Ursprung alles Gewordenen liegt.

Gregor ging gemeinsam mit Eunomius den Weg des Rückschlusses. Aber er gelangte auf diesem Weg zum unendlichen Gott. Denn für Gregor gehört auch die Zeit zu den geschaffenen Dingen. Deshalb muß auch der Schöpfungsmittler sich jenseits der Zeit befinden. Außer dem absoluten Gott besitzt auch die Wirkursache der Welt Zeitlosigkeit. Grenzen wie Anfang und Ende kann das Denken bei ihm nicht finden. Der trinitarische Gott liegt außerhalb jeglicher Begrenzung, da er über die Schöpfung erhaben ist. Er ist zeitlich gesehen das Unbegrenzte oder, wie Gregor auch sagt, das Ewige.

[1] Cf. oben S. 106 Anm. 2.

Man wird gegen Gregor von Nyssa einwenden können, daß er ebenso einseitig wie sein theologischer Gegner denkt, da er den Begriff der Grenze ausschließlich zeitlich versteht. Zwar kann er schon durch die zeitliche Ausdehnungslosigkeit Gottes einen entscheidenden Mangel im Denkansatz der Gotteslehre des Eunomius nachweisen. Aber ist er einer Theologie gewachsen, die das physikalische Verständnis der Grenze hinter sich gelassen hat und trotzdem nicht die Unendlichkeit Gottes behauptet? Präziser: Kann Gregor von Nyssa auf der Ebene der „ersten Philosophie" des Aristoteles die Wahrheit der Unendlichkeit Gottes aufrechterhalten? Der unbewegte Beweger des Aristoteles hat in der 'Physik' eine unbegrenzte Kraft und ist größenlos (cf. oben Aristoteles 2 c). Das entspricht im Ergebnis der zeitlichen Ausdehnungslosigkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Aber in der 'Metaphysik' wie auch schon in der 'Physik' weist Aristoteles nach, daß der *intelligible* unbewegte Beweger niemals unendlich sein kann. Er wäre dann nicht mehr reines Denken und könnte nicht geistig das All umfassen. Wir müssen also fragen, ob Gregor von Nyssa auch im rein logischen Sinne die Unendlichkeit Gottes begründet. Da Eunomius mit der negativen Theologie unreflektiert die Ablehnung eines unendlichen Gottes durch Aristoteles voraussetzt, muß Gregor ihn von der Unendlichkeit Gottes auch und gerade auf der Ebene der „meta-Physik" überzeugen.

b) Der systematische Teil des ersten Buches 'Contra Eunomium' beginnt mit einem längeren Zitat aus der 'Apologie der Apologie' des Eunomius[1]. Dort begründet Eunomius seine theologische Methode, daß die Frage nach der Archē das Wesen des absoluten Gottes enthüllen könne. Der absolute Gott sei das erste Prinzip. Deswegen habe sein Wesen „das höchste und eigentlichste Sein" (§ 151: ἔκ τε τῆς ἀνωτάτω καὶ κυριωτάτης οὐσίας). Bevor Gregor auf die Begründung dieser Aussage, die letztlich in dem Rückschluß von dem Werk auf die Wirkkraft liegt, eingeht, untersucht er die zugrunde liegende Vorstellung vom Aufbau des Seins. Aus den Superlativen entnimmt er, daß Eunomius Gott an die Spitze einer hierarchisch gegliederten Seinspyramide setzt. Nach dem höchsten Gott folgt als zweites und drittes Prinzip der Sohn und der Geist, danach die geschöpfliche Welt. Wenn Gregor von Nyssa hier zu Beginn seiner Ausführungen mit der Unendlichkeit Gottes argumentiert, so hat der Gedanke einen besonderen Stellenwert[2].

Es geht um die Frage, ob man den absoluten Gott von dem Sohn und dem Heiligen Geist *graduell* unterscheiden kann. Gregor lehnt es ab, innerhalb der Trinität die Wesen auf vergleichende Weise zu trennen. Er behauptet, daß Eunomius niemals sagen könne, das höchste Sein

[1] §§ 151—154. Gregor hat die Angriffe auf die Person des Eunomius vorweg in einem ersten Teil des Buches zusammengefaßt. Cf. Ep. 29,7+8 verbotenus p. 89,5.

[2] §§ 167—171.

zeige eine „Überlegenheit der Macht oder des Gutseins oder von irgend etwas derartigem" (§ 167 p. 77,1—3). Eunomius soll deswegen nicht so reden können, weil die allgemein christliche Gottesvorstellung es nicht erlaubt: „Denn es ist jedem bekannt, nicht nur den Überklugen, daß sowohl das Sein des Eingeborenen als auch das des Heiligen Geistes hinsichtlich der vollkommenen Gutheit, Macht und alles anderen bedürfnislos ist" (p. 77,3—7). So einsichtig, wie es Gregor meint, ist der Gedanke aber nicht. Seine Begründung muß erst noch erfolgen. Zuerst entfaltet Gregor den Begriff des Guten oder Vollkommenen. Er ist durch die Grenzenlosigkeit gekennzeichnet. Denn für das Vollkommene muß man voraussetzen, daß es für sein Gegenteil unempfänglich bleibt. Eine Umschreibung, welche die Bedingung für eine begriffliche Einordnung darstellt, bedarf der Grenze. Die Begrenzung aber kann nur (πέφυκε) durch das Gegenteil eines Gutes erfolgen. Als Beispiel führt Gregor u. a. an, daß das Leben durch den Tod und das Licht durch die Finsternis begrenzt werden (§ 168).

Von der Natur des Sohnes und des Heiligen Geistes jedoch kann man nicht annehmen, daß sie sich zum Schlechteren hin wandeln können (§ 169). Hier liegt erst der eigentliche Grund für die Unempfänglichkeit gegen das Schlechte. Bei dem Sohn und dem Heiligen Geist ist ihre Vollkommenheit schon in dem Augenblick bewiesen, in dem sie für nicht wandelbar (τρεπτός) gehalten werden. Der Gedanke der Unwandelbarkeit (ἀναλλοίωσις) vermag ein Ding ganz dem Bereich des Gegensatzes zu entziehen und damit über die begrenzte Welt zu setzen. Aristoteles zeigt uns, am klarsten in 'Physik' V, 2,226b 6sqq., den Grund, den Gregor unreflektiert voraussetzt: „Denn es besteht kein Unterschied zwischen irgendeiner und der absoluten Veränderung, außer daß das jeweilige Gegenteil vorhanden sein muß. Das Mehr oder Weniger besteht darin, daß das Gegenteil größer oder geringer da ist." Veränderung setzt den Gegensatz voraus. Fehlt er, so ist es unmöglich, daß ein Ding sich wandelt. Umgekehrt gilt, daß ein Ding sich in nichts mit dem Nichtseienden und Schlechten berührt, wenn es unwandelbar ist. Ein unwandelbares Ding ist das reine Sein und die absolute Vollkommenheit.

Würde Gregor nun schließen, daß also alle drei Wesen der Trinität gleich gut sind, weil sie unwandelbar sind, so wäre Eunomius ausreichend widerlegt. Auf Grund ihrer Vollkommenheit ist das Schlechte in ihnen nicht vorhanden. Nunmehr ist auch die Begrenzung ausgeschlossen. Damit wird gleichzeitig die Möglichkeit der vergleichenden Gegenüberstellung der einzelnen trinitarischen Wesen aufgehoben.

c) Aber Gregor von Nyssa geht über den negativen Beweis hinaus. Er verbindet die Unwandelbarkeit Gottes mit seinem Gedanken von der Unempfänglichkeit für das Schlechtere. Aus den beiden Gottesprädikaten, selbstgenügsam und unwandelbar, stellt er einen Syllogismus auf,

der in der Form völlig zwingend zu der Unendlichkeit Gottes hinführt, die in der theologischen Tradition neu ist: „Wenn aber die göttliche Natur für das Schlechtere unempfänglich und auch unveränderlich ist — und das geben selbst die Gegner zu —, dann ist sie durchaus unbegrenzt im Guten. Das Unbegrenzte aber ist mit dem Unendlichen identisch."[1]

Gregor begründet also einen neuen Gottesbegriff, indem er von der theologischen Tradition ausgeht, insbesondere von der platonisch-aristotelischen Theologie[2]. Erst von dem neuen Gottesbegriff aus führt er seine Widerlegung des Eunomius zu Ende. Ein konkreter philosophischer Begriff soll seinen Beweis tragen. Nachdem er gezeigt hat, daß sich sein Begriff des unendlichen Gottes aus den Gedanken seines Gegners folgern läßt, ja sogar gefolgert werden muß, beruft er sich auf die allgemein anerkannten Vorstellungen über diesen Begriff. Nicht ein frommes Gefühl, sondern philosophisch geschultes Denken hat ihn geleitet.

Die Unendlichkeit kann man nicht graduell oder komparativisch von anderem unterscheiden. Gregor hält Eunomius vor: „Von dem Unendlichen einen Überfluß oder Mangel zu denken, ist der äußerste Unsinn" (§ 169 p. 77,20—22). Der Begriff des Unendlichen wäre aufgehoben. „Denn wie soll der Gedanke der Unendlichkeit (ὁ τῆς ἀπειρίας λόγος) erhalten bleiben, wenn das Mehr oder Weniger in ihm zum Lehrsatz erhoben wird" (§ 169 p. 77,22 sq.). Grenzen sind notwendig, um vergleichen zu können. Die Grenzen müssen gegeneinander gehalten werden, um eine graduelle Überlegenheit aufzuweisen. „Denn das Mehr erkennen wir, indem wir die Begrenzungen einander entgegensetzen. Von demjenigen, von welchem es keine Begrenzungen gibt, wie sollte man von ihm das Mehrsein denken können?" (§ 170 p. 77,23—26).

Wir fassen den Gedankengang schematisch zusammen, um zu zeigen, daß Gregor von Nyssa auf der Grundlage der platonisch-aristotelischen Philosophie das Wesen des trinitarischen Gottes als die Unendlichkeit versteht:

I Die logische Grundlage: Hinsichtlich der Güte, der Macht, der Weisheit etc. kann eine Begrenzung nur durch das jeweilige Gegenteil erfolgen.

II Die metaphysische Grundlage: Die göttliche Natur ist unveränderlich (ἀναλλοίωτος).

α) Da Gott unveränderlich ist, ist ein Gegenteil zu seinem Sein nicht in ihm vorhanden.

---

[1] εἰ δὲ ἀνεπίδεκτός ἐστι τοῦ χείρονος ἡ θεία τε καὶ ἀναλλοίωτος φύσις ,καὶ τοῦτο παρ' αὐτῶν τῶν ἐχθρῶν ὁμολόγηται, ἀόριστος πάντως ἐν τῷ ἀγαθῷ θεωρεῖται, τὸ δὲ ἀόριστον τῷ ἀπείρῳ ταὐτόν ἐστιν. § 169 p. 77,17—20.

[2] Cf. Platon, Phaed. 78cd; Aristoteles Met. Λ, 1073a11; De coelo 270a14.

β) Ist Gott also über den Bereich des Gegensatzes erhaben, wo es auch das Nichtsein und damit das Schlechte gibt, so ist er vollkommen gut.

γ) Da man nun nach I Gott nicht begrenzen kann, ist er unbegrenzt im Guten.

δ) Das Unbegrenzte ist gleich dem Unendlichen.

Schon mit der Aussage, daß Gott unbegrenzt ist, verläßt Gregor die Tradition. Denn zum vollkommenen Wesen gehört es, daß es einen ὅρος seiner selbst hat[1]. Stellt man sich auf den Boden der logischen Grundlage, so kann man diesen Beweis, daß Gott das Unendliche ist, einen Beweis aus seiner Vollkommenheit nennen[2]. Im Gegensatz zu dem folgenden Beweis ist jedoch hier die Vollkommenheit in der Unveränderlichkeit begründet.

Erst nachdem Gregor von Nyssa in logischer Weise Gottes Unendlichkeit dargestellt hat, überträgt er sein Ergebnis auch auf die zeitliche Unbegrenztheit Gottes:

Auch eine zeitliche Überlegenheit und eine größere Ehrwürdigkeit des Alters kann von dem unendlichen Gott nicht gedacht werden, wobei Gregor das innere und äußere Verhältnis der trinitarischen Gottheit meint[3].

2. *Die Begründung der Unendlichkeit aus der* ἁπλότης[4]

a) Der Beweis Gregors von Nyssa

α) Wieder beweist Gregor von Nyssa die Unendlichkeit Gottes aus Voraussetzungen, die Eunomius in seiner Theologie macht. Eunomius läßt die Hierarchie des Seins in drei Prinzipien gipfeln, die den Wesen der Trinität Gottes entsprechen[5]. Jedes von den trinitarischen Wesen sei einfach (ἁπλῆ) und in sich eines (μία)[6]. Daß jedem Wesen eine Wirkkraft gleichgesetzt wird, die man aus ihrem Gestalt gewordenen Werk erkennen kann, lassen wir jetzt unberücksichtigt. Gregor von Nyssa sieht schon in der Aussage von der Einfachheit jedes für sich seienden trinitarischen Wesens die Trinität als solche aufgelöst. Er greift also die Behauptung der Einfachheit heraus und untersucht sie besonders[7].

Da auch die neuplatonische Philosophie die Einfachheit Gottes zu ihrem Grund gemacht hat, zwar von einem anderen Begriff aus, dem

---

[1] Cf. Aristoteles, z.B. Physik 207a7—15.

[2] Diekamp, Die Gotteslehre, S. 204 Anm. 5, verwischt den Zusammenhang, wenn er nur konstatiert, daß τὸ τέλειον und τὸ ἄπειρον wechselseitig füreinander gebraucht werden.

[3] § 171: ἢ οὐχὶ τοῦτο, χρονικὴν δέ τινα τὴν ὑπεροχὴν ἐννοῶν κατὰ τὰ πρεσβεῖα τῆς ἀρχαιότητος τὸ πλέον νέμει p. 77,26—28.

[4] Cf. CE I, 675—689.

[5] CE I, 151.

[6] CE I, 152.

[7] CE I, 231.

Einen (τὸ ἕν), werden wir nach der Darstellung des Beweises der Unendlichkeit aus der Einfachheit Gottes Plotin zum Vergleich heranziehen. Erst wenn wir beider Aussagen nebeneinandergehalten haben, können wir über eine Abhängigkeit Gregors von Plotin urteilen. Grundsätzlich müssen wir von der Möglichkeit ausgehen, daß Gregor völlig selbständig aus der platonischen Tradition schöpft.

Gregor von Nyssa hält Eunomius entgegen, daß das transzendente Sein, d. h. Gott, nicht zusammengesetzt ist[1]. Die ganze Trinität ist für ihn dieses transzendente Sein. Das trinitarische göttliche Wesen muß als solches einfach sein. Gregor weist darauf hin, daß Eunomius gegen den Satz der Einfachheit Gottes verstoße, wenn er jedes trinitarische Wesen *für sich* einfach nenne. Denn dann wäre das transzendente Sein aus drei für sich seienden einfachen Wesen zusammengesetzt. Die Seinshierarchie des Eunomius umfaßt also nach dem Übergang zur Transzendenz noch drei Stufen, während Gregor der Welt die Einheit der Trinität gegenüberstellt.

„Daß der Glaube an die Einfachheit des transzendenten Seins nicht mit dem von ihnen behaupteten Lehrsatz übereinstimmt, wird auch mit nur ein wenig Verstand einleuchten — selbst, wenn sie scherzen sollten" (§ 232 p. 94,23—26). Gregor begründet seinen Vorwurf dadurch, daß er die Trinität zum Gottesbegriff erklärt, so daß das trinitarische Wesen der Einfachheit des griechischen Gottesbegriffs entsprechen muß. Innerhalb eines einfachen Wesens kann man aber nicht annehmen, daß Unterschiede hinsichtlich einer Über- oder Unterlegenheit da sind. „Denn wer weiß nicht, daß gemäß ihrer eigenen Definition die Einfachheit das Mehr oder Weniger innerhalb der Heiligen Trinität nicht zuläßt?" (p. 94,26 —95,1).

Jaeger weist in seiner Textausgabe darauf hin, daß diese Behauptung aus Aristoteles Cat. 3 b 33 sq. „entnommen" sei[2]. Gregor hat den Satz von der Selbstidentität des Wesens an sich (πρώτη οὐσία) zweifellos genau gekannt; aber seine ausführlich vorgelegte Begründung hat er nicht aus den 'Categorien' entnommen, sondern selbständig formuliert:

„Denn nicht ist es möglich, sie (scil. die Trinität) als eine Mischung oder Zusammenführung von Eigenschaften zu denken, sondern die Vernunft erfaßt sie als eine teillose und unzusammengesetzte Kraft; wie und nach welchem Gesetz der Logik soll man den Unterschied hinsichtlich des Mehr oder Weniger in Erfahrung bringen?" (§ 232 p. 95,1—4).

---

[1] CE I, 231.

[2] Cat. 3 b 33—4 a 9 wäre heranzuziehen. Δοκεῖ δὲ ἡ οὐσία οὐκ ἐπιδέχεσθαι τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον. Das begründende Beispiel sagt, daß unter der Annahme, das Wesen sei: Mensch, „er nicht mehr oder weniger Mensch sein wird; weder er als er selbst noch der eine als der andere". Von 'weiß', 'schön' und 'warm' kann ein Mehr oder Weniger ausgesagt werden, nicht aber von dem, ὅσα ἐστὶν οὐσία.

β) Gregor begnügt sich nicht mit der reductio ad absurdum. Sondern er durchdenkt den Gedanken noch weiter, ob man Vater, Sohn und Heiligen Geist untereinander *vergleichen* kann, obwohl sie alle drei zum transzendenten Sein gehören. Er will vor Eunomius die Folgerungen entfalten, die er selbst daraus entwickeln kann, daß jedes Wesen der Trinität *für sich* ein einfaches sein soll.

Einen Vergleich kann man überhaupt nur durchführen, so stellt Gregor fest, wenn man bestimmen kann, wie tief sich einzelne Eigenschaften in das jeweilige Wesen eingedrückt haben. Aber dazu muß man voraussetzen, daß man an das zu bestimmende Wesen den Gedanken der Größe herantragen darf. Man muß weiter voraussetzen, daß das Wesen aus entgegengesetzten Eigenschaften zusammengesetzt ist (§ 233). An sich ist ein Wesen niemals eigenschaftslos, sondern es ist bestimmt. Es ist bestimmt durch seinen Anteil am Sein. Um das zu verstehen, müssen wir uns vergegenwärtigen, daß nach platonischer Auffassung alles Geschaffene nur durch seinen Anteil am göttlichen Sein auch Sein hat. Der Anteil am göttlichen Sein ist größenmäßig bestimmbar. Das Nichtsein ist das Gott Entgegengesetzte und damit das Schlechte. Folglich hat ein geschaffenes Ding nur ein bestimmtes Maß an guten Eigenschaften, nämlich so groß seine Teilhabe an Gott, dem Guten (neutr.) ist.

Das göttliche und transzendente Sein dagegen hat keine Eigenschaften aus Teilhabe erworben, „sondern alles, was es ist, ist es von Natur aus"[1]. Gegen Eunomius gewendet, bedeutet dieser Gedanke, daß das *ganze* trinitarische Wesen in sich vollkommen ist, weil es keiner Eigenschaft bedarf, die es erst hinzuerwerben müßte. Gregor faßt nun das Ergebnis zusammen (§ 235) und sagt, daß der Begriff eines „einfachen und in sich einheitlichen Wesens" es ausschließt, hinsichtlich seiner ein Mehr oder Weniger zu denken. Einfachheit und absolute Einheit sind nur dann sinnvoll, wenn das Wesen ganz aus sich selbst ist und in keiner Weise an irgendetwas anderem teilzuhaben braucht, um gut zu sein. „Wenn er (scil. Eunomius) wirklich das Wesen 'einfach und in sich eines' gedacht hätte, an sich selbst gut seiend und nicht gut geworden durch Hinzufügung, dann hätte er das Mehr oder Weniger bei einem solchen Wesen nicht mitdenken dürfen."[2] Mehrere für sich seiende *einfache* Wesen gibt es also nicht, sondern Gregor führt den Gedanken des Eunomius zu der Konsequenz, daß die Trinität als ganze das einfache göttliche Wesen sein muß. Nur ein Wesen ist einfach, nämlich das Göttliche; alle anderen Dinge haben ihr Wesen nur in der Teilhabe und sind deswegen aus Sein und Nichtsein zusammengesetzt.

γ) Der Gedankengang Gregors ist jedoch noch nicht abgeschlossen. Es bleibt nicht dabei, die Einfachheit der *einzelnen* obersten Wesen in

---

[1] § 234 p. 95,14. [2] § 235 p. 95,20—23.

der Seinspyramide zur Einfachheit des trinitarischen Gottes zusammenzubinden, sondern Gregor führt noch weiter zu einem neuen Gottesbegriff, der die Einfachheit, die Vollkommenheit und die Selbstidentität durch sich selbst übergreift. Der Begriff der Unendlichkeit vermag diesen Anforderungen zu genügen.

Gregor knüpft an eine Voraussetzung an, die er schon in dem Beweis der Unendlichkeit aus der Unveränderlichkeit gemacht hat: Verkleinert werden könnte die Gutheit Gottes nur durch das Vorhandensein des Schlechten in ihm[1].

Origenes und auch die Arianer, die sich auf ihn beriefen, hatten behauptet, der Sohn besitze die Gutheit nur durch Teilhabe[2]. Diese Aussage hält Gregor für unmöglich, da der Sohn ja dann auch das Schlechte in sich hätte, insofern und insoweit er nicht an Gott teilhat. Ist der Sohn dagegen absolut vollkommen, dann muß er die Vollkommenheit aus sich selbst besitzen. Da das Göttliche absolut vollkommen ist, gibt es das Schlechtere in ihm nicht. Gregor kann daraus folgern, daß es also keine Grenze in Gott gibt! Deswegen ist er in sich selbst das Unbegrenzte und das Unendliche.

Wir fassen die Beweisführung schematisch zusammen, um zu zeigen, wie sich Gregor von Nyssa an die platonisch-aristotelische Philosophie anschließt:

I Logische Grundlage: Die Grenze eines Dinges wird durch die anwesende Größe ihres Gegenteils bestimmt.

II Metaphysische Grundlage: Gottes Wesen ist einfach.

α) Ist Gott in sich selbst einfach, so ist er aus sich selbst gut und nicht durch Teilhabe am Guten.

β) Da Gottes Wesen nicht aus entgegengesetzten Eigenschaften zusammengesetzt ist — er ist einfach —, ist die Anwesenheit des Schlechten als Gegenteil des Guten ausgeschlossen.

γ) Gemäß der logischen Voraussetzung gilt, daß Gottes Größe im Guten nicht begrenzt ist.

δ) Folglich ist Gott unbegrenzt gut, d. h. er ist unendlich.

Da Gregor die Grenzenlosigkeit zugleich als Vollkommenheit versteht, kann der eine Satz in beiden Beweisen gleichlauten: Die göttliche

---

[1] § 235: εἴρητο γὰρ καὶ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν, ὅτι μόνῃ τῇ τοῦ κακοῦ παρουσίᾳ τὰ ἀγαθὰ κατασμικρύνεται p. 95,23—25. Gregor bezieht sich auf § 168—169.

[2] Cf. Origenes, De princ. IV,4,1 und die Stellensammlung zu I, 2,6 (p. 35) von Koetschau. Origenes sagt nicht μετουσία, sondern εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος. Obwohl er Christus als κτίσμα bezeichnet, hält er eine zeitliche Unterordnung für ausgeschlossen. Nach Origenes zeugt Gott ewig und schafft Gott ewig. Zu dem Einwand des Eunomius s.o. Seite 97f.

Natur ist unempfänglich für das Schlechtere (p. 77,17 und 95,25). Aber die metaphysische These, welche den Ausschluß des Schlechten begründet und daraus die Unendlichkeit folgern läßt, ist in beiden Fällen verschieden:

Gott ist unveränderlich (ἀναλλοίωτος)
und Gott ist einfach (ἁπλοῦς).

Beide Prädikate sind konstitutive Elemente des griechischen Gottesbegriffs. Gregor hat sie einzeln zur Begründung der Unendlichkeit Gottes durchdacht[1].

b) Das Eine und das Unendliche bei Plotin

α) Wir halten ein und werfen einen Blick auf Plotin, von dem behauptet wird, auch er habe Gott als τὸ ἄπειρον gefaßt. Vor allem liegt der Vergleich an dieser Stelle nahe, weil die Meinung vertreten wird, daß Plotin seinen Unendlichkeitsbegriff aus der Reflexion über das Eine (τὸ ἕν) entwickelt habe. Hier wird dann ein *unmittelbarer* Traditionszusammenhang mit Platons 'Parmenides' postuliert[2]. Dem steht eine andere Auffassung gegenüber. Sie sieht in der göttlichen Unendlichkeit Plotins mehr die Fortsetzung der negativen Theologie Philos von Alexandrien und hält Plotin für den systematischen Vollender des Aristoteles, weil er die aristotelische Vorstellung von der unerschöpflichen Kraft Gottes konstruktiv entfaltet habe[3]. Gegen diesen ungebrochenen Traditionszusammenhang mit der klassischen Philosophie der Griechen wendet sich E. Bréhier und versucht, das Eine bei Plotin aus dem Kontext zu verstehen, durch den sich sein Gedanke charakteristisch von Platon (und auch von Aristoteles)

---

[1] Diekamp diskreditiert seine eigenen Ausführungen, wenn er zu Beginn seines Abschnittes „Über die wichtigsten Attribute des göttlichen Wesens im Einzelnen" einen Satz von Thomasius zitiert: „Eine Zusammenstellung der göttlichen Eigenschaften oder gar der Versuch einer systematischen Construction derselben aus dem Gottesbegriff findet sich auch bei den speculativsten Kirchenvätern nicht" (Die christl. Dogmengeschichte I², ed. N. Bonwetsch, Erlangen 1888, S. 277.) Diekamp, Die Gotteslehre, S. 202f. Er verkennt damit, daß Gregor von Nyssa das Unendliche für den zentralen Gottesbegriff hält. Diesen Begriff hat er in systematischer Weise aus den traditionellen Wesensprädikaten der griechischen Gotteslehre abgeleitet.

So heißt es § 5: „In den bisher angegebenen Attributen ist auch die Unveränderlichkeit . . . begründet." Einzig § 2 trifft den Sachverhalt: „Der Begriff des reinen und durch sich existierenden Seins hat die weiteren Bestimmungen der höchsten Vollkommenheit und der Unendlichkeit im Gefolge" S. 204. Hier wird der Gegensatz zur griechischen Philosophie nicht gesehen; denn dort ist die Unendlichkeit das Gegenteil der Vollkommenheit.

[2] Cf. E. R. Dodds, The Parmenides of Plato and the Origine of the Neoplatonic One, The Class. Quart. 22 (1928) S. 129—142. Bei Schwyzer RE (Pauly-Wissowa) XXI, 1 Art. Plotin, Sp. 553f., findet sich eine Tafel der Vergleichsstellen.

[3] Cf. R. Mondolfo, L'infinito, S. 538. Er stützt sich dabei auf H. Guyot, L'infinité divine.

abhebt[1]. „Il est clair que dans les tranquilles sereines déductions platoniciennes ... il est impossible de percevoir ce frémissement de la pensée plotinienne, sans cesse abandonnée et reprise, jouissant de son échec comme d'une victoire."[2] Es handelt sich nicht um eine geradlinige Dialektik, die zu den Negationen führt, sondern um einen unmittelbaren Zusammenhang mit der Ekstase.

Ein Text wie Enn. V, 5,10 mag den richtigen Einstieg bieten[3]. Es muß ein Erstes geben, von dem alle anderen Dinge abhängen. Es ist das erste Prinzip, dessen Kraft kein Mensch begreifen kann. „Wer könnte nun seine Mächtigkeit ganz zusamt erfassen?" „Ganz zusamt" — darauf kommt es an. Denn das Wesen des ersten Prinzips ist die absolute Einheit; es ist das 'Eine'. Wenn man das 'Eine' in seiner allumfassenden Einheit umgreifen will, so darf sich nichts mehr außerhalb befinden, was sich noch von ihm unterschiede. Die unterschiedslose Einheit zu begreifen, ist für die menschliche Vernunft eine unüberwindliche Schwierigkeit. „Denn erfaßte er sie ganz zusamt, so unterschiede er sich nicht mehr von Ihm." Eben diese Unterscheidung ist der Vernunft eigen. Das, was sie begreifen will, bleibt im Gegenüber zu ihr stehen. Aber wenn der Mensch von ihr absieht und mit seinem Denken auch seine Individualität aufgibt[4], dann kann er die Möglichkeit der Schau des Einen vollziehen. Der Mensch muß sich darüber erheben, das Eine nur in Teilen zu schauen, da er in den Teilen niemals des Einen an sich ansichtig wird. „So erfaßt man es also nur in Teilen? Nein, du mußt wenn du es erschauen willst, es mit einem Schlage erschauen (nur daß du es nicht als Ganzes vermelden kannst)."[5] Demnach geschieht in der Aussage des denkenden Bewußtseins noch eine Teilung des Einen: Das Eine an sich entflieht der Vernunft, weil sie sich vor ihm als ein unterschiedenes Gegenüber behauptet[6]. „Darum wenn du schaust, so sieh ihn als Ganzen; wenn du aber denkst, dann denke das von ihm was du erinnerst."[7] Die sich der Vernunft noch

---

[1] Cf. außer E. Bréhier, La philosophie de Plotin, Paris 1928, S. 107—133 auch: Le Parménide de Platon et la théologie negative de Plotin, Sophia 1938, S. 33—38 (jetzt: Etudes de philosophie antique, Paris 1955, S. 232—236).

[2] Le Parménide de Platon ..., Etudes ... S. 234.

[3] Alle Übersetzungen, soweit nicht anders vermerkt, nach J. Harder.

[4] S. u. S. 175. Wenn ich den Charakter des Artikels von H. R. Schwyzer RE (Pauly-Wissowa) XXI, 1 (Plotin) recht verstanden habe, daß er nämlich nicht nur indexartig Plotins Aussagen sammelt, so reicht seine Erklärung nicht aus: „Da das Eine aber nicht denkt, muß er (scil. der Geist), um zu jenem zu gelangen, auch das Denken aufgeben" Sp. 570,43. Es geht vielmehr in der Überschreitung des Denkens um die Überwindung des Gegenübers.

[5] Ἀλλὰ προσβαλεῖς μὲν ἀθρόως ὁ προσβάλλων, ὅλον δὲ οὐκ ἀπαγγελεῖς. Enn. V, 5, 10, 7 sq.

[6] l. 7: κατὰ μέρος ἄρα; Zur Schau ist aber die unmittelbare Erfassung des Ganzen notwendig. εἰ δὲ μή, νοῦς νοῶν ἔσῃ, κἂν τύχῃς, ἐκεῖνος δὲ ἐκφεύξεται, μᾶλλον δὲ σὺ αὐτόν (l. 8—10).

[7] l. 10 sq.

entziehende Kraft des Einen ist das Erste, an was sich die Vernunft erinnert. Sie ist der Urgrund aller Dinge[1]. Und darin besteht ihre Unbegrenztheit, daß alle Dinge vor ihrer Gestaltung unbestimmt in der Kraft des Einen beschlossen liegen. Wir müssen das genauer aufzeigen, da ja gerade aus der unbegrenzten Kraft des Einen eine positive Unendlichkeit abgeleitet wird, die natürlich nicht wesentlich Unbestimmtheit ist[2]. Wir interpretieren den Traktat über die beiden Materien und zeigen zum Schluß die Übereinstimmung mit Enn. V, 5,10.

β) In II, 4 (Περὶ τῶν δύο ὑλῶν) zielt Plotin darauf, daß auch das Unbestimmte als gut angesehen werden kann — wenn auch nur in gewisser Weise, wie sich zeigen wird. Gegen einen ersten Einwand, der dem Wesen der griechischen Philosophie entspricht, „etwas Unbestimmtes könne es in der oberen Welt nicht geben, also auch keine Materie dort", verteidigt sich Plotin: „Zuerst ist nun hiergegen zu sagen, daß man das Unbestimmte nicht überall gering achten muß, und so auch das nicht, was seinem Begriff nach ungestaltet ist, wenn es nur geneigt ist, sich dem darzubieten, was über ihm steht, den Wesenheiten von höchster Güte."[3] Nach dieser vorausgeschickten Behauptung wird die Notwendigkeit erörtert, die zur Annahme eines Unbestimmten in der intelligiblen Welt führt.

In den Ideen selbst muß das Band liegen, was sie als eine Einheit begreifen läßt. „Wenn nun die Zahl der Ideen groß ist, so muß es notwendig ein Gemeinsames in ihnen geben, und auch ein Eigenes, wodurch sich die eine von der anderen unterscheidet."[4] Die Einheit darf nichts Äußerliches sein. Dagegen ist die begriffliche Gestaltung der spezifische Unterschied, der die Einheit wieder aufhebt. Gleichzeitig ruft aber die begriffliche Bestimmung die Vielfalt der Ideen hervor. Vereint ist die Vielfalt des Gestalteten und Bestimmten in dem Unbestimmten; darin besteht ihre Unteilbarkeit, ihre Einheit: Es ist ihr Ursprung im Unbestimmten. Das Wesen dieser Einheit bestimmt Plotin als Materie. „Ist aber der Gegenstand der Teilung zugleich unteilbar und Vielheit, so ist dies Viele, das *in* dem Einen ist, in dem Einen als in einer Materie, denn es ist seinerseits die Form des Einen."[5] Bevor also die Bestimmung

---

[1] Cf. zum Weiteren die Ausführungen über die beiden Materien Enn. II,4. Die ὕλη ist τὸ ὑποκείμενον (4,7) und τὸ βάθος (5,6) eines jeden Begriffes, das letzte unteilbare Einfache (5,5).

[2] Cf. J. Cohn, Geschichte des Unendlichkeitsproblems bis Kant, Leipzig 1896, S. 59f, und R. Mondolfo, L'infinito, S. 534.

[3] II, 4, 3, 1—3. [4] II, 4,4,2—4.

[5] II,4,4,14—16. Cf. H. R. Schwyzer, RE XXI, 1 Sp. 568,8: Von Aristoteles „übernimmt P. die Definition der Materie als eines dem Körper zugrunde Liegenden, eines ὑποκείμενον (II,4,1,1 aus Arist. Phys. 192a31)". Aber es muß auch betont werden, daß Aristoteles niemals die *Einheit* des Seienden in der unbestimmten Materie gesehen hat. Schwyzer ist irreführend, wenn er auf Grund des terminologischen Vorkommens

stattfindet, erscheint die Unbestimmtheit (οὐκοῦν ἄμορφον αὐτὸ πρὸ τοῦ ποικίλον II, 4,4,17; auch l. 19: τὸ πρὸ τούτων [scil. μορφῶν καὶ λόγων καὶ νοημάτων] ἄμορφον καὶ ἀόριστον), und zwar in zwei Richtungen:

Einerseits zeigt sich die Unbestimmtheit dem Denken, das von der Vielfalt des Gestalteten zum Einen aufsteigt. Das Denken erreicht die Einheit erst, wenn es das Gestaltete hinter sich gelassen hat. Es kann die Einheit aussagen, wenn es das Bestimmte und Unterschiedene in die Unbestimmtheit zurückgeführt hat (cf. II, 4,5,4). Die Seele schaut nun das Eine. Aber sie leidet als denkende Seele unter dieser Unbestimmtheit. Deswegen wendet sie sich wieder dem Seienden zu (cap. 10).

Andererseits zeigt sich die Unbestimmtheit als das Erste, was nach der Schau des absoluten Einen in der Seele zurückbleibt. Die Unbestimmtheit ist Armut und Mangel, und ein Beharren in ihr ist das Böse (cap. 16). Wendet sich die Seele aber zurück zur absoluten Einheit und wird sich denkend der Schau bewußt — das ist die Erinnerung von V, 5,10 —, dann löst sie Unbestimmtheit in Bestimmtheit auf[1].

1. Der aufsteigende Weg ist hinreichend deutlich. Er geht von der unübersichtlichen Mannigfaltigkeit der gestalteten Dinge aus und fragt nach der Voraussetzung ihrer Bestimmbarkeit und Einordnung. Auf diesem Weg sucht die Vernunft die Einheit zu gewinnen. Aber zunächst unterscheidet sie sich noch nicht von der unbestimmten Zweiheit Platons (ἡ ἀόριστος δύας; cf. bei Plotin V, 4,2,7 sq.: ἐκ τῆς ἀορίστου δυάδος καὶ τοῦ ἑνὸς τὰ εἴδη καὶ οἱ ἀριθμοί · τοῦτο γὰρ ὁ νοῦς). Denn alles Bestimmen setzt die unbestimmte Materie als seinen Stoff voraus. Aber dieser Weg ist für Plotin zugleich ein Weg zur angeblichen Einheit. Er erreicht die Einheit, indem er die Unterschiedlichkeit der Dinge, hervorgerufen durch ihre Bestimmtheit, in das Unbestimmte auflöst. Eine solche Unbestimmtheit bleibt jedoch eine schlechte Einheit, solange sie sich nicht auf das Eine als ihr Urbild besinnt. Sie führt ja nicht nur zum Gemeinsamen der Dinge, sondern in gleicher Weise zum τὸ ἀπείρῳ εἶναι, zum Unbestimmtsein statt zum Unbestimmten an sich[2].

2. Das andere ist die Richtung, bei der das Unbestimmte unmittelbar nach dem Einen erscheint. Es ist der Weg von oben nach unten. Wenn die Seele die Schau des Einen denkend begreifen will, stellt sich ihr das Eine als die Unbestimmtheit dar. Das Eine bleibt aber als die ‚Andersheit' von der Unbestimmtheit unterschieden. Denn das Eine ist eine

---

urteilt: „Die Lehre von der ὕλη νοητή spielt keine große Rolle" Sp. 558,13. Demgegenüber hat W. Theiler, Plotin zwischen Platon und Stoa, Sources de Plotin, Entretiens Tome V, S. 71, auf die Wichtigkeit der pythagoreisierenden Lehre vom Einen und der unbestimmten Zweiheit für Plotins Philosophie hingewiesen.

[1] ὁρίζεται δέ, ὅταν πρὸς αὐτὸ ἐπιστραφῇ (II, 4, 5, 33).

[2] Cf. zum Unterschied von τὸ ἄπειρον und τὸ ἀπείρῳ εἶναι II, 4, 15, 28—37 und cap. 16; zur Anschauung des Aristoteles S. 134 Anm. 2.

höhere Einheit als das Unbestimmte. Das Denken jedoch hat so lange nicht angefangen, sich zu betätigen, wie es die Unbestimmtheit bestehen läßt. Seine eigenste Tätigkeit ist ja, das Unbestimmte zu bestimmen. Dazu muß es ein ordnendes Prinzip voraussetzen, so daß das Denken sich erst im Blick darauf selbst hervorbringen kann (cf. V, 4,2,7 und unten S. 131). Die ‚Andersheit' gegenüber dem Unbestimmten, nämlich das Eine, kann in gewisser Hinsicht erste Bewegung genannt werden. Das Eine entläßt das Unbestimmte aus sich, weil auf der Stufe des Denkens die Unbestimmtheit die höchste Einheit ist. Diese Bewegung entspricht der sonst üblichen Vorstellung der Emanation[1]. Damit wird ausgesagt, daß das Eine der Ursprung der Unbestimmtheit ist. Es ruft die Bewegung der Vernunft hervor, alle Dinge in der intelligiblen Materie zu vereinen. Die intelligible Materie ist also „eine Hervorbringung aus der Grenzenlosigkeit des Einen oder aus seiner Kraft oder aus seiner Ewigkeit, während es im Einen keine Grenzenlosigkeit gibt, sondern es sie nur schafft"[2].

Der Zusammenhang der grenzenlosen Unbestimmtheit wird über die δύναμις des Einen hergestellt. Damit ist der Dualismus von τὸ ἕν und ἡ ἀόριστος δύας überwunden.

γ) Es empfiehlt sich jetzt die Rückkehr zum Ausgangstext Enn. V, 5,10. Dort wird als Erinnerung an die Schau die erste Bewegung genannt. In einem weiteren Schritt wird die Begrenztheit für das Eine abgelehnt. Dieser Schritt wird verständlich, wenn man sieht, daß von der Vorstellung der Bewegung weiter gefragt wird. Die Bewegung des Einen könnte von nichts aufgehalten werden. Aber Plotin scheint dieser Aussage keine große Bedeutung beizumessen; denn in Wirklichkeit bewegt sich das Eine gar nicht. Wohin sollte es sich bewegen?

Die Begrenztheit hat Plotin für das Eine abgelehnt. Die Grenzenlosigkeit, die das Eine nunmehr besitzen muß, will er aber nicht quantitativ verstehen. Sondern es heißt: „Vielmehr hat er das Unbegrenzte im Sinne der Kraft" (Τὸ δ' ἄπειρον ἡ δύναμις ἔχει V, 5,10,21). Der Satz bedeutet wohl: Es hat die Möglichkeit zu allem in sich.

Zwar könnte man aus Enn. VI, 4,4 und V, 3,12 einen Einwand erheben. Dort weist Plotin nämlich darauf hin, daß die Dinge in ihrer Gesamtheit alle im Einen sein müssen, nicht nur potentiell, sondern in Wirklichkeit. Aber gerade VI, 4,4 folgert daraus, daß alle Dinge in dem

---

[1] H. R. Schwyzer (RE XXI,1 Sp. 569,60) weist mit Recht darauf hin, daß Plotins Philosophie nicht eigentlich ein Emanationssystem ist; denn Plotin verwahre sich selbst dagegen (VI, 5, 3, 5, und 1. 1. 21).

[2] Ἐπεὶ καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς ἡ ὕλη τὸ ἄπειρον καὶ εἴη ἂν γεννηθὲν ἐκ τῆς τοῦ ἑνὸς ἀπειρίας ἢ δυνάμεως ἢ τοῦ ἀεί, οὐκ οὔσης ἐν ἐκείνῳ ἀπειρίας ἀλλὰ ποιοῦντος (II,4,15,17—20). Im Unterschied zu Harder halte ich den Gen.abs. für eine Gegenüberstellung zum Hauptsatz und habe ihn mit „während" statt mit „da es im Einen . . ." eingeleitet.

einen Ganzen sein müssen, die Grenzenlosigkeit des Einen. Die Dinge sind in der absoluten Einheit aufgehoben, nachdem sie ihre Bestimmtheit verloren haben. Sie sind potentiell im Einen, da das Denken erst sie zu bestimmten Dingen gestaltet, wenn es die von der Seele geschaute Einheit verwirklichen will. So legt es auch Enn. VI, 9,6,8 durch τῇ δυνάμει nahe. Gerade darin liegt aber auch die Unbegreiflichkeit der Kraft des Einen: Das Unbestimmte, welches aus sich heraus alles wird, ist dem Denken nicht zugänglich[1]. Es müßte Unbestimmtheit und damit Undenken werden (II, 4,10). Die Schau des Einen wird so erreicht, daß alle bestimmten Dinge abgeblendet werden (s. u. S. 175). Die Vernunft jedoch behält als Erinnerung zurück, daß die Dinge sich in die Unbestimmtheit auflösten[2]. So wird es eine Aussage über die Schau, daß das Eine grenzenlos ist, weil es als absolute Einheit nichts Begrenztes und Bestimmtes mehr sich gegenüber hat. Die Vernunft kann aber bei dieser Aussage nicht bleiben, da sie dann verleugnen würde, daß das Eine eine höhere Einheit als das Unbestimmte ist. Indem sie sich zur Einheit zurückwendet, löst sie die Unbestimmtheit in Begriffe auf; denn die Seele hat das Maß (πέρας) des Denkens im Einen geschaut[3]. Die Vernunft führt die Unbestimmtheit der intelligiblen Welt zur Verwirklichung und Vollkommenheit, wenn sie sie bestimmt. Denn nur so erhält sie sie im Sein (σῴζει αὐτὸ ἐν τῷ εἶναι II, 4,16,12).

δ) Fassen wir zusammen, so ist festzustellen, daß τὸ ἄπειρον wesentlich die grenzenlose Unbestimmtheit bei Plotin ist. τὸ ἄπειρον ist keine Wesensaussage des Einen, sondern ist beim aufsteigenden Weg das Letzte und beim absteigenden Weg das Erste, was der Vernunft vom Einen erscheint.

---

[1] VI,9,6,10sqq: Ληπτέον δὲ καὶ ἄπειρον αὐτὸν οὐ τῷ ἀδιεξιτήτῳ ἢ τοῦ μεγέθους ἢ τοῦ ἀριθμοῦ, ἀλλὰ τῷ ἀπεριλήπτῳ τῆς δυνάμεως.

[2] Durch diese Interpretation kann man verstehen, warum für das Eine und für die Materie die gleichen Negationen gebraucht werden. Cf. die Stellensammlung bei Schwyzer Sp. 568,51ff. Guyot, L'infinité divine, S. 182f., hat auch versucht, diese Nähe des Einen zur grenzenlosen Materie herzustellen: „La Matière enfin n'est plus que le terme idéal de la puissance infinie." Er übersieht jedoch den Zusammenhang vom Einen mit der Unbestimmtheit (= Materie), weil er nur dualistisch die Materie dem Einen gegenüberstellt: „La Matière et le Mal en soi ne sont plus qu'une limite vers laquelle l'Etre divin tend, mais qu'il n'atteindra jamais." (S. 188f.). Positive und negative Unendlichkeit seien die beiden Pole eines dualistischen Systems. E. von Ivánka, Der geistige Ort von Περὶ ἀρχῶν zwischen dem Neuplatonismus, der Gnosis und der kirchl. Rechtgläubigkeit, Scholastik 35 (1960), zeigt auf den Seiten 490—493, daß es einen absoluten Dualismus bei Plotin nicht gibt. Das Böse (= Materie) sei nur „die Potentialität des Andersein gegenüber dem Einen" (S. 492). Wir haben aber gesehen, daß das Unbestimmte an sich sehr wohl Wirklichkeit im Unbestimmtsein werden kann. S. o. S. 129 und besonders S. 85ff.

[3] E. Bréhier, La philosophie de Plotin, Paris 1928, S. 140f., interpretiert, daß die Hypostase Nous die Hypostasierung des Geschehens sei, welches beim Blick auf das Eine die Dinge begrifflich gestaltet.

Insofern die Ekstase für die Vernunft vorausgesetzt wird, erscheint gewöhnlich das Unbestimmte nach dem Einen als seine erste Emanation. Diese Vorstellung des Überfließens als Zeugen ist daraus entstanden, daß Plotin die ewige Ordnung in das Nacheinander der logischen Schritte aufgeteilt hat[1]. Die erste Erinnerung an die Schau der absoluten Einheit ist, daß sie in sich die Möglichkeit zu allen Dingen enthält, d. h. unbestimmt alle Dinge ist. Ein weiteres Moment muß dann die Bestimmung zu gestalteter Vielfalt sein, um das Unbestimmte aus dem Nichtsein herauszureißen[2]. Emanation ist eine Metapher für das, was die Seele beim Herausfallen aus der Ekstase erleidet. Plotin umschreibt die Ursächlichkeit des Einen bei dem Werden des ersten Momentes nach der Schau (cf. V, 2) als Emanation. Man kann m. E. auf dieser Basis behaupten, daß es für Plotin nur *ein* Unbestimmtes gibt, nämlich die intelligible Materie. Wird sie zum Seienden erklärt, ohne sich vom Einen bestimmen zu lassen, so geht sie damit zum Unbestimmtsein über und wird das Böse.

Ein direkter Zusammenhang zwischen Gregor von Nyssa und Plotin scheint hinsichtlich des Begriffes τὸ ἄπειρον ausgeschlossen. Bei Gregor finden wir die Behauptung, daß Gottes Wesen unendlich ist und erst deswegen unbestimmbar und unerkennbar. Er hat die Unendlichkeit Gottes in einem rein logischen Beweis aus seiner Einfachheit gefolgert. Er ist nicht wie Plotin davon ausgegangen, daß Gott in sich die Kraft hat, alle Dinge zu werden, so daß Gott alle Dinge in ihrer Unbestimmtheit umfaßt. Sondern der Begriff des göttlichen Wesens ist für Gregor die Unendlichkeit, was Plotin ausdrücklich verneint. Gregor stellt die Unendlichkeit höher als die Einfachheit, während Plotin die unbestimmte Grenzenlosigkeit nur als Übergangsstufe zum Einen, der absoluten Einheit, gelten läßt.

Nachtrag:

Nach Abschluß des Manuskriptes machte mich Herr Pierre Hadot noch auf W. N. Clark, Infinity and Plotinus: A Reply, Gregorianum 40 (1959) S. 75—98 aufmerksam. Clark verteidigt die Unendlichkeit als Wesensaussage des Einen gegen L. Sweeney, Gregorianum 38 (1957) S. 515—535; 713—732 mit Argumenten, die sich im wesentlichen mit denen der auf S. 126 Anm. 2 u. 3 angegebenen Literatur decken. Sweeney dagegen: „In speaking of the One as «infinite» then, we merely affirm that it dwells above the realities of the intelligible and sensible universes, without in any way, necessarily attributing infinity to It *in Itself*" (S. 531). Diese Behauptung werde auch durch die Aussagen über die unbegrenzte Macht des Einen nicht eingeschränkt, da auch sie nur eine „extrinsic denomination" begründen könnten (S. 718).

[1] Cf. Enn. V, 1, 6; dazu E. Bréhier S. 39.
[2] Cf. Bréhier S. 141f.

3. Das trinitarische Wesen in seiner Unendlichkeit

Gregor von Nyssa hat gegen die ihm voraufgehende Tradition begründet, daß das Wesen Gottes unendlich ist. Insbesondere betont er, daß das Wesen des trinitarischen Gottes unendlich ist. Zugleich zeigt er, daß der unendliche Gott nicht in eine Seinshierarchie eingegliedert werden kann. Der unendliche Gott steht nicht nur eine Stufe höher als die endliche Welt, sondern er steht ihr als der Transzendente absolut gegenüber.

Um Gottes Transzendenz absolut denken zu können, muß Gregor voraussetzen, daß die Vorstellung der göttlichen Unendlichkeit nicht durch Vergleichen gewonnen wurde. Gottes Erhabenheit über die endliche Welt und alles, was eine Grenze hat, kann nicht in der Frage nach dem Besseren und Besten begründet sein. Sondern Gottes Wesen verhält sich nur zu sich selbst und schließt in sich selbst jede Begrenzung aus. Gregor faßt das in dem Satz zusammen: „Das Unbegrenzte ist nicht durch sein Verhalten zu einem anderen ein solches, sondern an sich selbst gedacht (αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ νοούμενον) entflieht es jeder Begrenzung" (CE I, 236 p. 95,26—96,2). In unserer Sprache nur „laut Definition" zu übersetzen, wäre zu schwach; sondern gemeint ist: „gemäß seinem Wesen"[1]. Die Unendlichkeit Gottes ist in sich selbst begründet. Sie schließt alles Vergleichen durch ihren Begriff aus. Deswegen kann Gregor Eunomius mit Recht vorhalten: „Ich weiß nicht, wie ein denkender Mensch behaupten will, daß das Unendliche mehr oder weniger unendlich ist" (p. 96,2—4).

Unter dem göttlichen unendlichen Wesen versteht Gregor das Wesen des trinitarischen Gottes. Er hat gezeigt, daß nur ein Wesen der Welt transzendent sein kann, nämlich die göttliche Unendlichkeit. Der Begriff der Unendlichkeit verbietet es, die trinitarischen Personen noch hinsichtlich ihres Wesens zu unterscheiden. Diese Folgerung hätte Eunomius schon daraus ziehen müssen, daß er seinen drei ersten Prinzipien je ein einfaches Wesen zuerkannte.

„Folglich, wenn er (scil. Eunomius) behauptet, daß das transzendente Wesen einfach (ἁπλήν) ist und sich entsprechend seiner Natur nur zu sich selbst verhält, so muß er auch zugeben, daß es verbunden ist durch die Gemeinsamkeit des Einfachen und des Unendlichen" (... τῇ κατὰ τὸ ἁπλοῦν καὶ ἄπειρον κοινωνίᾳ συναπτομένην p. 96,4—6). Es ist also nicht nur ausgeschlossen, das Wesen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes vergleichend nebeneinander zu stellen, um eine Unter- bzw. Überordnung zu erkennen. Sondern man kann die Trinität überhaupt nicht in drei οὐσίαι zerlegen. Denn Gregor hat aufgewiesen, daß das Göttliche als solches τὸ ἁπλοῦν ist. Daraus allein folgt schon, daß es nicht aus drei unterschiedenen Wesenheiten *zusammengesetzt* sein kann. Da aber Gregor hinsichtlich der Eigenschaften eine Aussage machen will, um seinen

[1] CE I, 236 setzt den unter 2a besprochenen Abschnitt fort.

Gegner von einer höheren Ebene aus zu widerlegen, so leitet er aus seiner Einfachheit ab, daß das Göttliche mit dem Unendlichen identisch ist. Dann haben auch Vorstellungen für das Verhältnis von Gott Vater zu seinem Sohn wie Urbild und Abbild keinen Raum mehr in der Theologie, wenn Gottes Natur unendlich ist. Soll der Sohn etwa nur das Abbild von Gottes Unendlichkeit sein?[1] Aber sein Wesen ist doch in gleicher Weise wie das des Vaters unendlich. Ein einziges Wesen ist das Göttliche; denn nur ein Wesen kann die Unendlichkeit besitzen. So gewinnt hier implizit der Satz des Aristoteles seine Geltung, daß es nur ein Unendliches gibt. Ein anderes Unendliches würde das erste einschränken und ihm eine Grenze setzen: πολλὰ δ' ἄπειρα εἶναι τὸ αὐτὸ ἀδύνατον[2].

Die göttliche Trinität kann also nur ein Wesen sein, nämlich das Unendliche[3]. In ihr herrscht absolute Wesensidentität aller drei trinitarischen Personen. Keine von ihnen hat ein Wesen für sich neben der anderen[4].

---

[1] In Adv. Mac. p. 107, 11 möchte ich statt εἰκών τοῦ ἀορίστου konjezieren: εἰκὼν τοῦ ἀοράτου. Cf. De perf. p. 176,1; 194,4; 195,2.6.9; 196,20; 197,18; De Patre et Filio p. 73,21. Die Ausführungen Gregors in De perf. p. 188,15—189,7 sind m.E. nicht so überzeugend, daß man sie als Gegenargument anführen kann. Der Glanz ist in der Nachfolge Platons immer geringer als sein Grund gedacht worden. Cf. auch den Versuch in CE II,215, die Gottgleichheit des Sohnes im EIKON-Schema zu behaupten.

[2] Phys. 204a23—26: τὸ γὰρ ἀπείρῳ εἶναι καὶ ἄπειρον τὸ αὐτό, εἴπερ οὐσία τὸ ἄπειρον καὶ μὴ καθ' ὑποκειμένου ὥστ' ἢ ἀδιαίρετον ἢ εἰς ἄπειρα διαιρετόν. πολλὰ δ' ἄπειρα εἶναι τὸ αὐτὸ ἀδύνατον. Zu den Pseudoclementinen Hom. 16,16 stellt B. Rehm, Zur Entstehung der pseudoclementinischen Schriften, ZNW 37 (1938) S. 160, fest, daß hier eunomianische Diskussion interpoliert sei. Sollte die Antwort in 16,17 Gregors 'Contra Eunomium' voraussetzen? Die bisherigen Datierungsversuche sprechen nicht dagegen. Andererseits cf. jedoch o. S. 69.

[3] Diese Aussage bestätigt S. Gonzales, La fórmula μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις en San Gregorio de Nisa, Rom 1939, S. 72. Aber den Begründungszusammenhang hat er nicht erkannt, vor allem deswegen, weil er zu sehr beschreibend nach den gemeinsamen Eigenschaften der drei Hypostasen fragt. Zwar heißt es: „Gregorio deduce la unicidad de Dios de su perfeccion infinita" (S. 72). Aber es ist falsch, zu summum bonum eine ungebrochene Beziehung herzustellen, wie es S. 77 Anm. 40 geschieht. Ebenso wird für mein Empfinden die Beobachtung: „Consecuencia lógica de lo increado es para el Niseno la infinidad" (S. 76) auf S. 77 wieder relativiert: „Dedonde ya se seguia que, siendo igualmente increadas, tambien son infinitas." Durch das Unerschaffensein konnte Gregor Eunomius nicht widerlegen; denn der Sohn ist für Eunomius 'geschaffen'. Erst die Unendlichkeit begründet die Gleichheit des Wesens.

[4] Ich erfuhr durch eine mündliche Mitteilung von Herrn Prof. A. Grillmeier (Frankfurt), daß der 38. Brief des Basilius (MPG 32, 325A—340 C) auf Grund der handschriftlichen Überlieferung Gregor von Nyssa zuzuerkennen sei. Cf. C. Cavallin, Studien zu den Briefen des heiligen Basilius, Lund 1944, und S. Y. Rudberg, Etudes sur la tradition manuscrite de S. Basile, Upsala 1953, S. 136—136. So würde „gemäß der Unendlichkeit und Unbegreiflichkeit" (332 A) verständlich. Dagegen läßt sich m.W. bei Gregor der Gedanke nicht belegen, daß das Wesen an sich unbestimmt ist und erst die 'Hypostasis' ihm Eigentümlichkeiten beilegt (cf. τῷ ἀορίστῳ τῆς σημασίας 328A; ἡ ἀόριστος τῆς οὐσίας

4. Die Transzendenz Gottes ist seine Unendlichkeit

Wir müssen Gregor von Nyssa fragen, wie er das Verhältnis zwischen Gott und Welt bestimmt. Gerade wenn Gregor in der Unendlichkeit Gottes seine Transzendenz erkennt, muß er darlegen, wie der unendliche Gott eine endliche Welt schaffen konnte. Wir knüpfen wieder an das in Abschnitt I A Gesagte an. Dort konnten wir aus den zitierten Texten nur ersehen, daß die zeitliche Ausdehnung und die zeitlichen Maße allein für den Bereich der Schöpfung gelten. Wie erklärt Gregor von Nyssa den Unterschied zwischen Schöpfung und Schöpfer, wie das Hervorgehen der Immanenz aus der Transzendenz? Wodurch ist die Transzendenz Gottes gegenüber der Welt gewährleistet? Ist sie nur durch die Begrenztheit und Unendlichkeit der Zeit begründet, wozu Gregor durch die Lehre des Eunomius veranlaßt war? Und wenn ja, welche Tragweite besitzt eine solche Begründung?

a) Die Endlichkeit der Schöpfung

Der Text CE I, 365—369 (p. 134sqq.) eignet sich sehr gut, die gestellten Fragen zu beantworten, besonders weil er von den theologischen Voraussetzungen des Origenes ausgeht: Gregor greift die Analogie an. Gott ist mit den Grenzen, welche die menschliche Vernunft für ihren Erkenntnisakt braucht, nicht zu vergleichen; denn er besitzt keine Grenze. „Der Gedanke, daß es für das göttliche und glückselige Leben nichts Vergleichbares (τὸ παραμετρούμενον) gibt, leuchtet jedem ein, der die Natur der Dinge sachgerecht durchdacht hat" (§ 365 p. 134,27—135,1). Die Möglichkeit, sich denkend in der Welt zurechtzufinden, beruht darauf, daß der Mensch dort das Zeitmaß zu Hilfe nehmen kann. Denn die Schöpfung bewegt sich innerhalb der Zeit von einem Anfang zu einem Ziel. Für Gott aber gilt, daß er nicht im Bereich der Zeit existiert, „sondern die Zeit aus ihm" (p. 135,2). Er hat sie erschaffen (cf. S. 106f.).

Für den transzendenten Gott gibt es kein Maß. Deswegen „besitzt er das Durchmessen und Begreifen nicht" (§ 366 p. 135,9), d. h. natürlich, die menschliche Vernunft kann an ihm nichts Meßbares und darum

---

ἔννοια 328B; ἐσκεδασμένην τινὰ ἔννοιαν 328A; τὸ κοινόν τε καὶ ἀπερίγραπτον 328B; auch 325B). So gerät der 38. Brief in den Widerspruch, daß jedes Wesen an sich Prädikate erhält, die doch allein dem göttlichen Wesen zukommen, nämlich ἀόριστος und ἀπερίγραπτος. Als ob das Wesen keine Eigentümlichkeiten haben könnte, die das eine Wesen, z.B. das göttliche Wesen, von anderen unterscheiden ließen!

Gregor von Nyssa dagegen spricht von Eigentümlichkeiten, die das göttliche Wesen für sich auszeichnen. Cf. bes. Ex communibus notionibus p. 21, 18—22,3 et sqq. A. Grillmeier, Das 'Skandalon Oecumenicum' des Nestorius, Scholastik 36 (1961) S. 340—342, kann stoischen Einfluß nur für die Analyse des ens concretum nach dem 38. Brief aufrechterhalten. Besonders an seinem Verweis auf CE I, 184 (p. 80,27—81,1) wird deutlich, daß er bei Gregor zu Unrecht Eigentümlichkeit und Hypostase gleichsetzt.

nichts Begreifbares entdecken. Die Welt dagegen besitzt Maße, deren sich das Denken bedienen kann. „Alles Gewordene wird von eigenen Maßen umgriffen, so wie es der Weisheit des Schöpfers gefallen hat" (p. 135,10sq.). In ihr ist alles durch das jeweils dazugehörige Maß begrenzt, so daß sich die Harmonie des Ganzen ergibt (§ 366).

Auch wenn das menschliche Denkvermögen zu schwach ist, um bis zu der Erkenntnis dieser Harmonie der Welt vorzudringen, so steht doch fest, daß alles Gewordene begrenzt ist und sich innerhalb der Grenzen der Schöpfung befindet. Die Zeit setzt allem durch Anfang und Ende seine Grenze. Aber es ist unmöglich, daß das Denken einen Anfang des göttlichen Lebens annimmt. Die Vernunft kann zu einer Begrenzung des Unbegrenzten nicht vordringen! „Die Kraft, welche die Dinge erschafft, umfaßt in sich selbst die Natur des Gewordenen, hat aber selbst nichts, was sie umgreifen könnte."[1]

Hier wird m. E. ein Frontalangriff auf Origenes versucht. Diese Meinung stützt sich nicht allein auf den Terminus „ἡ ποιητικὴ τῶν ὄντων δύναμις", die alles umgreift, ohne selbst umgriffen zu werden, sondern auf den Sinn der ganzen Aussage. Origenes hatte ja zeigen wollen, daß die Welt begrenzt sein muß. Seine philosophische Bildung ließ ihm gegen alles vulgär-christliche Gerede nur die eine Aussage sinnvoll erscheinen, daß die Macht Gottes selbst begrenzt ist. Die Schöpfermacht verwirklicht sich ganz in den geschaffenen Dingen. Weil die Schöpfermacht in sich selbst begrenzt ist, deswegen können auch die geschaffenen Dinge in ihrer Gesamtheit begrenzt sein. Die Notwendigkeit des Gedankens liegt für Origenes darin, daß Gott seine Schöpferkraft und damit das aus ihr Gewordene muß denkend umfassen können. Die Vernunft aber kann nur Begrenztes ergreifen. Insofern Gott sich auch selbst denkt, ist sein ganzes Wesen begrenzt[2]. Gregor dagegen sieht gar kein Problem darin, daß Gott die erschaffene Welt umgreift. Interessant ist, daß er an dieser Stelle in der Ausdrucksweise des Origenes sagt: „... nicht wird angezweifelt, daß alles (scil. das Gewordene) *durch die Kraft des Schöpfers* begrenzt ist ..." (... τὸ πεπερατῶσθαι τὰ πάντα τῇ τοῦ πεποιηκότος δυνάμει ... οὐκ ἀμφιβάλλεται p. 135,15—17).

Aber Gottes Schöpferkraft selbst ist trotzdem unbegrenzt! Sonst könnte man ja aus den Werken Gottes, d. h. aus der Schöpfung, das Wesen Gottes erkennen. Man müßte sonst aus der Endlichkeit der Schöpfung auf die Begrenztheit der Schöpfermacht Gottes schließen können, wie es Eunomius ja auch getan hat (s. o. S. 97). Entgegen Aristoteles will Gregor Wirkkraft (ἐνέργεια) und Wesen (τὸ τί ἦν εἶναι) trennen, d. h. die Wirkursache der Welt ist für ihn nicht mit dem Wesen Gottes iden-

[1] § 367 p. 135, 17—19: ἡ δὲ ποιητικὴ τῶν ὄντων δύναμις τὴν τῶν γεγονότων ἐν ἑαυτῇ περιγράφουσα φύσιν αὐτὴ τὸ περιέχον οὐκ ἔχει.

[2] Cf. oben Seite 81.

tisch[1]. Wie Gregor hat auch Origenes gesagt, καὶ οὐδέν ἐστι τὸ περιέχον τὸν θεόν (c. Cels. VII, 34 p. 184,17). Damit ist gemeint (wie bei Gregor natürlich auch), daß Gott derjenige ist, welcher letztlich alles umfaßt. Aber obwohl Gregor die δύναμις für unendlich hält, ist die Welt eine begrenzte geworden. Denn die Schöpfung ist begrenzt durch Maße κατὰ τὸ ἀρέσαν τῇ σοφίᾳ τοῦ κτίσαντος. Es scheint, daß hier derjenige Willensbegriff eine Rolle spielt, den schon Eunomius für das Verhältnis der begrenzten Schöpfermacht zum absoluten Gott heranzog. Gregor dagegen sieht das Verhältnis der Schöpfermacht zur Welt in dem unerforschlichen Willen Gottes begründet. Er will aber nicht das Mißverständnis aufkommen lassen, daß Gott willkürlich gehandelt habe. Deswegen spricht Gregor von dem weisen Wollen Gottes[2]; weise deswegen, weil eine Harmonie des Ganzen entstanden ist.

Könnte man aber etwa aus der Harmonie der Schöpfung die *Weisheit* Gottes erkennen, um durch sie sein Wesen zu erreichen?

In CE II, 122sq. (p. 261) führt Gregor aus: „Denn weil Gott das Ganze durch Weisheit gemacht, die Weisheit Gottes aber keine Begrenzung hat (denn nicht gibt es eine Zahl seines Verstehens, sagt die Schrift: Ps. 146,5), kann der Kosmos, welcher durch eigene Maße begrenzt ist, in sich nicht den Gedanken der unbegrenzten Weisheit Gottes aufnehmen" (... οὐ χωρήσει ἐν ἑαυτῷ τῆς ἀορίστου σοφίας τὸν λόγον p. 261,22—26). Und zwei Sätze weiter: „Denn vielleicht wird auch die Lästerzunge nicht leugnen, daß der Schöpfer von allem, was *allein durch seinen Willen* ins Sein geführt worden ist, unendlich vielfältig (ἀπειροπλάσιος) ist."[3]

Oder lesen wir CE II, 78sq. (p. 249sq.): Gregor zeigt, daß der Ursprung der Welt nicht zu erkennen ist. Dann bleibt als einzige Erkenntnis die Einsicht, „daß der, welcher alles durch Weisheit gemacht hat, allein die Struktur der Schöpfung kennt" (p. 249,29—250,1). Es folgt Hebräer 11,3. Darüber hinaus gibt Gregor hinsichtlich der Gotteserkenntnis zu bedenken, daß Gottes Wesen aus der Harmonie der Welt nicht zu erschließen sei, zumal der Mensch schon die Harmonie der Welt kaum begreift:

„Wenn also die untere Schöpfung, welche bis zu unseren Sinnesorganen reicht, über die Maße der menschlichen Erkenntnis hinausgeht, wie soll derjenige, der das All *allein durch den Willen* zusammengesetzt hat, sich innerhalb unseres Auffassungsvermögens befinden?" (§79 p. 250, 3—6).

---

[1] Cf. Cant. or. XI (p. 333, 16—334,9) einschließlich der Anmerkung des Editors und De beat. or. VII 1280 A/B. Daniélou hat die Trennung zwischen ἐνέργεια (δύναμις) und οὐσία auch herausgestellt, aber er kann sie nicht einordnen (Platonisme S. 138—140).

[2] Cf. CE III, 7, 7 (p. 217,9sq.) und den ganzen Zusammenhang §§ 5—7.

[3] § 123 p. 261,29—262,2. Cf. Clemens Alexandrinus, Strom. VI, 150,6 sq. und oben S. 74f. Clemens meint aber, die Dynamis Gottes in der Welt sei unendlich vielfach.

b) Die Schöpfung aus dem Willen

Die im vorigen Abschnitt angeführten Belege können zeigen, daß die Transzendenz Gottes dadurch begründet ist, daß die Schöpfung aus Gottes Willen hervorgeht. Wir müssen jetzt genauer nachfragen, wie Gregor das versteht. Denn Origenes behauptet auch, daß die Welt von Gottes Willen geschaffen wurde. Origenes schließt sich damit an die platonisch-aristotelische Tradition an. Dort wurde durch den Hinweis auf den Willen die Frage beantwortet, wie die Welt geschaffen worden sei. Gottes Macht sei durch seinen Willen begrenzt, erwiderte Origenes auf die Paradoxien der Stoiker (s. o. S. 80). Das bedeutet, daß Wesen und Willen identisch sind! Gott kann nur entsprechend seinem Wesen wollen. Weil sein Wesen gut ist, hat er eine gute Welt geschaffen (Platon Tim. 28e). Und weil seine Macht begrenzt ist, mußte er eine begrenzte Welt schaffen (Origenes De princ. II, 9,1). Dabei wird vorausgesetzt, daß Gott als geistiges Wesen durch seinen Willen schafft.

Daneben gibt es eine andere Tradition, die uns zuerst bei Pantaenus greifbar wird. Sie trennt den Willen vom Wesen und setzt voraus, daß der Wille nicht unmittelbar aus dem Wesen fließt. In dem überlieferten Fragment soll Pantaenus die Frage vorgelegt worden sein, wie Gott das Seiende erkenne[1]. Einige meinten nämlich, geistig erkenne Gott das Geistige und sinnlich das Sinnlich-Wahrnehmbare. Dies lehnt Pantaenus ab. „Denn es ist unmöglich, daß der, welcher über die seienden Dinge erhaben ist, das Seiende gemäß dem Seienden erkennt." Gottes Transzendenz verbietet es, die dem Menschen gemäße Art des Verstehens auf den Gründer der Welt zu übertragen.

„Sondern wir behaupten, daß er die Dinge als seine eigenen Willensgeschöpfe erkennt." Diese Aussage sei theologisch angemessen, weil Gott jedes Ding durch seinen Willen geschaffen habe. Der Unterschied zur griechischen Philosophie wird deutlich, wenn man sich bewußt macht, daß die Erhabenheit Gottes über die seienden Dinge im Willensmotiv ihren Ausdruck finden soll. Das hat die griechische Philosophie nie getan! „Now, however, with Pantaenus and the catechetic school of Alexandria, the ἐπέκεινα τῆς οὐσίας common to Plato and the Gnostics takes shape as the Will of God. Consequently the wholly transcendent God of the Gnostics can be retained, and the creation of the world transferred to him."[2]

---

[1] Fragm. VII bei Clemens Al. p. 224; cf. dazu H. Langerbeck, The Philosophy of Ammonius Saccas, JHSt 77 (1957) S. 71f. Ich lasse hier die Möglichkeit offen, daß Irenäus schon einen ähnlichen Willensbegriff voraussetzt. Cf. W. Pannenberg, Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs, ZKG 70 (1959) S. 20 Anm. 79.

[2] H. Langerbeck a.a.O., S. 71. Langerbeck versteht die Aussage des Pantaenus als eine christliche Antwort an die Gnostiker, die sich τῇ φύσει für prädestiniert hielten. „The connection with Christian doctrine is effected, not, as with the Western opponents

Gregor von Nyssa behauptet, daß die Erkenntnis Gottes durch dessen in der Welt verwirklichte Schöpfermacht unmöglich sei, weil die Welt aus Gottes Willen geschaffen ist. Man kann das nur verstehen, wenn man annimmt, daß er entgegen der platonischen Tradition den gleichen voluntaristischen Willensbegriff wie Pantaenus voraussetzt. Wir haben gesehen, daß auch Eunomius einen solchen Willensbegriff kennt. Eunomius verwendet ihn, um zu erklären, wie eine begrenzte Wirkkraft zum ewigen Gott gehören kann (s. o. S. 97f.). Die Gotteserkenntnis von der Welt her hält Gregor für unvollkommen; sie trifft nicht auf das Wesen Gottes, des Schöpfers. Denn die Welt ist nur in begrenztem Maße aus Gottes Wesen hervorgegangen. Gottes Wesen hat sich in der Welt nicht einmal abbildhaft verwirklicht, geschweige denn vollständig. Damit ist ein kosmologischer Gottesbeweis so weit eingeschränkt, daß Gottes Wesen unerkennbar bleibt[1]. Die Allmacht Gottes bleibt gewahrt und so ein zentrales christliches Anliegen.

Entgegen Eunomius hat Gregor von Nyssa den unerforschlichen Willen Gottes auf das Verhältnis zwischen Schöpfungsmittler und Welt

---

of Gnosticism, through the Old Testament, but through the God of the New Testament (especially of Paul and John) who knows only 'his own' and is known only by 'his own' ... Predestination can be understood in a voluntaristic manner; and this way it may be rescued from the hands of the Gnostics."

Aber der Text lautet: ἕκαστον δὲ τῶν γεγονότων θέλων πεποίηκεν, ἄρα ὡς ἴδια θελήματα ὁ θεὸς τὰ ὄντα γινώσκει, ἐπειδὴ καὶ θέλων τὰ ὄντα πεποίηκεν. ἕκαστον ist durch die Parallele τὰ ὄντα als Neutrum ausgewiesen. Es kann sich auch um die Gotteserkenntnis im allgemeinen handeln, vor allem da die Umkehrung — die Erkenntnis des Gottes durch die Gläubigen — nicht angedeutet ist. Will Pantaenus vielleicht das Rückschlußdenken von dem Wesen der Welt auf Gottes Wesen widerlegen, wie es Eunomius in seiner Weise getan hat, als er die begrenzte Schöpfermacht Gottes durch den Willen vom absoluten Gott trennte? Langerbeck hat aber insofern recht, als in dieser christlichen Erkenntnislehre der Ansatz zu einer Ausprägung der persönlichen Prädestination gegeben ist. Langerbecks Hypothese geht von dem Prädestinationsbewußtsein der Gnostiker aus (cf. z. B. Plotin, Enn. II, 9, 17; auch cap. 9,52—60). Valentins 'Evangelium Veritatis' zeigt jedoch, daß nicht alle Gnostiker eine solche Heilsgewißheit besaßen. Denn dort ist p. 37 vorausgesetzt, daß Gottes Wille unerfaßbar ist (l. 24—29). Daraus folgt, daß die Prädestination der Pneumatiker kein datum fixum ist; es bleibt Gottes unerforschlichem Willen vorbehalten, wann er die Erkenntnis schenken wird. Der unerforschliche Wille Gottes wird im 'Evangelium Veritatis' biblisch begründet; cf. zu ἴχνος außer Römer 11,33 auch Psalm 76,20 (LXX); Jesaja 55,8 sq. u. ö.

[1] Cf. W. Pannenberg, ZKG 70 (1959) S. 20: „Dieser Gedanke (scil. die Rückführung der Kontingenz der Weltschöpfung auf die Kontingenz der göttlichen Willensentscheidung) kann jedoch nur befriedigen, wenn die Vorstellung von Gott als Willenswesen ohne Konflikt mit seiner Unbegreiflichkeit aufrechterhalten werden kann, — ein Problem, das in der frühchristlichen Theologie nicht ernsthaft in Angriff genommen worden ist." Dieses Urteil ist in seiner Allgemeinheit unangemessen. Denn es wird der Tatsache nicht gerecht, daß die Christen durch die Einführung eines neuen Willensbegriffes die Unerkennbarkeit Gottes wahren konnten! Cf. Langerbeck a. a. O. Bevor man den berechtigten Einwand des Anthropomorphismus vorbringt, sollte man die große Denkleistung würdigen, die die plat. Tradition überwinden mußte.

bezogen. Er trennt damit das Wesen Gottes von seiner Wirkkraft. Die aus dem Werk zu erschließende Wirkkraft ist also nicht das Wesen des Schöpfers. Gregor kann auf diese Weise die Göttlichkeit des Sohnes verteidigen, ohne die Endlichkeit der Welt aufzuheben. Um aber nicht dem Vorwurf gegenüber ungeschützt zu sein, welcher der Stoa und dem Christentum gemacht wurde, daß dann nicht die Harmonie der Welt behauptet werden könnte, schreibt Gregor die Weltschöpfung dem weisen Wollen Gottes zu. Die Weisheit schränkt die Macht Gottes nicht ein. Aber da eine harmonische Welt entstanden ist, läßt sich so aus dem Resultat erkennen, daß Gottes Weisheit sein Wollen begleitet hat. 'Weises Wollen' ist deswegen kein Paradox, weil ein persönlicher Gott vorausgesetzt ist, der sich frei zum Erschaffen einer in sich begrenzten Welt entschlossen hat. Aus der Unabhängigkeit Gottes von der Welt wird auch 'unendliche Weisheit' verständlich. Gott besitzt bei sich eine Weisheit, die durch keine Grenzen in ihrer Vollkommenheit eingeengt ist. Implizit, aber nicht ausgeführt, setzt Gregor voraus, daß Gott auch das Unendliche denken könne. Sonst könnte er nicht gerade seine Weisheit unbegrenzt nennen.

Diese Folgerungen aus einigen Stellen in 'Contra Eunomium' werden durch die 'Apologia in Hexaemeron' erhellt, die Gregor für seine Ausführungen voraussetzt (cf. CE II, 226—232). Bevor Gregor sich Einzelheiten im Schöpfungsbericht zuwendet, will er erklären, in welcher Art Gott schafft (MPG 44, 68D sq.). Anders als bei den Menschen entspricht bei Gott seinem Willen die notwendige Macht, das Beabsichtigte auch zu verwirklichen. Der Wille (βούλησις) kann sich auf alles richten, weil er die Mittel zur Durchführung nicht bedenkt; er ist deswegen wahre Willkür (cf. dazu Aristoteles, Ethica Nicomachea 1111 b 19—30). Wenn er die Möglichkeit hat, alles in die Tat umzusetzen, so kann man Gott nur allmächtig nennen. Die Welt jedoch, die Gott durch seinen Willen geschaffen hat, ist so vollkommen, daß man Gottes Schöpferwillen im Rückschluß ein Maß zuerkennen muß. „Weises Wollen" muß die Welt hervorgebracht haben, so folgert der Mensch aus der Harmonie der Welt (cf. 69C: Τό τε σοφὸν αὐτοῦ θέλημα τῇ δυνάμει τῶν ἐνεργουμένων ἐφανερώθη).

Denn „das Maß der Macht Gottes ist sein ‹besonnener› Wille (θέλημα). Der ‹besonnene› Wille aber ist die Weisheit" ([. . . ἐπὶ τῆς θείας φύσεως σύνδρομός ἐστι τῇ βουλήσει ἡ δύναμις, καὶ] μέτρον τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ τὸ θέλημα γίνεται · τὸ δὲ θέλημα σοφία ἐστίν 69A)[1]. In seiner Weisheit erkennt Gott, wie alles Einzelne geschaffen werden soll, damit es sinnvoll ist. Letztlich ist also die Macht dem Wissen Gottes konform[2].

[1] Es wird eine lohnende Aufgabe sein, dem Verhältnis von βούλησις und θέλημα nachzugehen.

[2] Cf. 69 A den übernächsten Satz nach dem letzten Zitat: Τῇ δὲ γνώσει συμπέφυκε καὶ ἡ δύναμις. In 69 C sqq. wird die Entstehung der Materie dargelegt.

Der Willensentschluß eines vernünftigen Wesens führte zur Schöpfung. Gottes Willensentschluß ist keine unvermittelte Emanation seines Wesens, da das entstandene Werk kein Abbild seines ganzen Wesens ist, sondern *bewußt* begrenzt wurde. Gregor von Nyssa hat damit im Anschluß an die Gedanken des Pantaenus den wesensmäßigen Zusammenhang von Gott und Welt abgelehnt. Ein Moment dessen, was wir heute Kontingenz nennen, ist aufgenommen!

Um eine solche begrenzte Welt zu schaffen, hat Gott vorher eine Struktur (λόγος) für die zu erschaffenden Dinge gegründet. Die Kraft Gottes selbst und an sich ist an diesen Logos nicht gebunden, weil sie 'ungeschaffen' ist. „Denn alles über die ungeschaffene Kraft Gedachte ist oben (d. h. oberhalb der Maße und Ausdehnungen) und ist Ursprung und hat die Struktur des obersten Prinzips (τὸν τοῦ κυριωτάτου λόγον ἐπέχει)" CE I, 375 p. 137,17—19.

c) Gottes undurchschreitbare Unendlichkeit

Wie stellt sich der Logos der unerschaffenen Natur der menschlichen Vernunft dar?

Wir finden die Antwort in der Fortsetzung des unter a) zitierten Textes (CE I, 368)[1]. Da dem Menschen jegliche Möglichkeit fehlt, eine Grenze des göttlichen Wesens zu erkennen, muß er sich eingestehen, daß er Gottes Wesen nicht zu Ende denken kann[2]. „Denn der ganze Aufstieg und das Streben der Vernunft über die Aionen hinaus erreicht nur eine solche Höhe, daß sie sieht, daß sie bei dem gesuchten Objekt nicht zu Ende kommen kann (ἅπασα γὰρ ἡ μετὰ τοὺς αἰῶνας ἄνοδος καὶ διάστασις τοῦ νοῦ τοσοῦτον ὑψωθήσεται μόνον, ὅσον κατιδεῖν τὸ τοῦ ζητουμένου ἀδιεξίτητον.) Und so scheint der Aion und das, was innerhalb dieser Aionen ist, gleichsam als Maß und Grenze der Bewegung und Verwirklichung menschlicher Beweisschlüsse. Das über diesem Seiende (= Transzendente) bleibt unfaßbar und für Beweisschlüsse unzugänglich" (p. 135,23—28). Hier wird der Gegensatz zur Unendlichkeitsvorstellung des Clemens von Alexandrien ganz deutlich: Das Unendliche ist nicht zuerst das Unbestimmte und Gestaltlose, sondern der Begriff faßt zusammen, was dem Denken geschieht, wenn es sich auf Gott richtet. Der zweite Teil unserer Gregordarstellung wird den Gedanken im Einzelnen entfalten. Die Kraft der Vernunft reicht nur so weit, wie sie Grenzen zu erkennen vermag. Geht sie darüber hinaus, so verläßt sie ihre Heimat. „Das Vorstellungsvermögen, das die Dinge, welche über die Aionen und die durch sie erschaffene Welt hinaus sind,

[1] Cf. Eccles. Hom. VII p. 409,8—416,10.

[2] Cf. zu ἀδιεξίτητον oben S. 75 Anm. 5. Der Zusammenhang von CE I, 362—369 rechtfertigt unsere Übersetzung in einzigartiger Weise. Cf. or. cat. 60 A: διότι πέρας οὐδὲν τοῦ διεξοδευομένου καταλαμβάνεται und De hom. op. 201 B: διὰ τὸ ἀόριστον τοῦ διεξοδευομένου πράγματος; auch De beat. VI 1264 B; 1268 B/C; or. VII 1277 D.

zu durchmessen sucht, bleibt notwendig auf das ihm Verwandte und Gleichartige beschränkt, während ihm die unerfaßbare Natur immer entgleitet" (§ 369 p. 136,3—7). Zu dem der Vernunft Verwandten zählen: εἶδος, τόπος, μέγεθος, τὸ ἐκ τοῦ χρόνου μέτρον usw.[1].

Man muß den Unterschied zwischen Gott und Welt bestimmen als denjenigen zwischen unerschaffener und erschaffener Natur[2]. Dadurch ist bedingt, daß jede einen anderen Logos hat; denn Gott hat nicht aus irgendeiner Naturnotwendigkeit erschaffen, sondern allein durch seinen Willen, der für den Menschen unerforschlich bleibt[3]. Der Wille Gottes ist noch so weit als Willkür verstanden, als durch ihn ein unüberspringbarer Graben zwischen Gott und Welt entstanden ist. Dies drückt ein Satz in CE II, 69 aus: „Denn groß ist das, was dazwischen liegt, und undurchschreitbar, wodurch die unerschaffene Natur von dem erschaffenen Sein getrennt ist."[4] § 70 erklärt, warum die menschliche Vernunft auf keine Weise von der Immanenz zur Transzendenz vordringen kann:

„Diese (scil. ἡ κτιστὴ οὐσία) ist begrenzt,

jene (scil. ἡ ἄκτιστος φύσις) aber hat keine Begrenzung.

Diese ist durch eigene Maße umgriffen, Maße, wie sie der Weisheit des Schöpfers gefallen haben;

das Maß jener aber ist die Unendlichkeit" (τῆς δὲ μέτρον ἡ ἀπειρία ἐστίν p. 246,16—18). Es folgen noch Aussagen darüber, daß jeder Gedanke einer Ausdehnung von Gott fernzuhalten ist, daß er nicht eine zeitliche Ausdehnung von einem Anfang zu einem Ziel durchmißt usw. mit der jeweiligen konträren Aussage über die erschaffene Welt, im ganzen Parallelen zu CE I, 362—364 und CE I, 367.

5. Abgrenzung gegen die negative Theologie und Ablehnung des Analogieschlusses

Entscheidend für die Beurteilung Gregors scheint m. E. zu sein, daß er nicht einfach sagt, das Maß Gottes sei seine Unbegreiflichkeit. So haben die mystischen Theologen, angefangen bei Dionysius Areopagita,

---

[1] Das Schließen nach der Analogie scheint m.E. durch diese Feststellung ausgeschlossen. Denn wenn in den wesentlichen Merkmalen keine Gemeinsamkeit vorhanden ist, kann man auch nicht über die Ähnlichkeit Schlüsse ziehen.

[2] Cf. CE III, 6, 66; s. o. S. 109.

[3] Cf. einmal Origenes, De princ. IV,4,1 (p. 348,5—10 und p. 349,11—15), wo er die Erschaffung aus dem Willen begründet, weil für eine Geburt durch Zeugung Gott als Körper gedacht werden müsse. Zum andern das ewige Schaffen Gottes in der alexandrinischen Theologie: De princ. I,2,10 (p. 42) mit den Anmerkungen des Editors auf p. 41 sq.

[4] πολὺ γὰρ τὸ μέσον καὶ ἀδιεξίτητον, ᾧ πρὸς τὴν κτιστὴν οὐσίαν ἡ ἄκτιστος φύσις διατετείχισται p. 246,14—16. Hier sind wie überall bei Gregor οὐσία und φύσις synonym gebraucht.

Gregor von Nyssa verstanden. Auf diese Unbegreiflichkeit bauten sie ihre negative Theologie auf; in ähnlicher Weise argumentierten schon die mittelplatonischen Philosophen vor Gregor von Nyssa[1], ebenso Philo von Alexandrien (s. u. S. 154) und die alexandrinische Schule.

a) Der Abschnitt CE I, 373—375 geht auf die Frage ein, in welchem Verhältnis die Transzendenz Gottes zur via negationis steht. Gregor stellt wie die negative Theologie fest, daß die göttliche Natur unerkennbar ist.

„Dies also ist das göttliche Wesen, in welchem alles begründet ist, wie der Apostel sagt . . .[2], daß es höher ist als aller Anfang, aber einen Begriff für seine eigene Natur nicht darreicht, sondern allein daran erkannt wird, daß sie nicht begriffen werden kann. Denn dies ist ihr eigentümlichstes Erkenntnismerkmal: ihre Natur ist höher als jeder geprägte Gedanke" (§ 373 p. 137,1—8).

Aber der Gedankengang schließt nicht mit der verneinenden Aussage, sondern Gregor sucht einen Grund für die Unerkennbarkeit Gottes zu finden. Für ihn sind Gott und Welt als Ungeschaffenes und Geschaffenes voneinander getrennt. Das Geschaffene besitzt eine eigene Struktur, die Gott vorher für es hervorgebracht hat. Ebenso ist auch dem Unerschaffenen eine Struktur eigen. Die beiden Strukturen sind auf keine Weise miteinander verbunden. Es besteht keine Gemeinsamkeit zwischen ihnen — außer der, daß Gott die Struktur der Welt geschaffen hat. Dabei setzt Gregor aber voraus, daß Gott die Welt nicht zu einem Abbild seiner eigenen Struktur gemacht hat. „Weil die Schöpfung nicht dieselbe Struktur hat wie das Unerschaffene, deswegen ist sie getrennt von jedem Vergleich und jeder Gemeinsamkeit mit dem Schöpfer. Dabei spreche ich von einem Wesensunterschied . . ." (§ 374 p. 137, 8—11). Das Geschaffene habe von Gott eine eigene Struktur erhalten (§ 375). Es ist das Ziel der Darlegung, wie § 376 zeigt, das Wesen des Sohnes Gottes und des Heiligen Geistes über die Schöpfung zu stellen. Es kann in der Schöpfung nicht erforscht werden. „Da also durch das Gesagte gezeigt ist, daß der eingeborene Sohn und der Geist Gottes nicht im Bereich der Schöpfung zu erforschen sind . . ." (p. 137,20—22).

Wir erinnern uns, daß Eunomius eine Ordnung behauptete, die auch den Sohn und den Geist Gottes übergreifen sollte[3]. Die Wirkursache der Welt hat sich so ungebrochen in der Schöpfung verwirklicht, daß man aus dem Wesen der Welt ihr Wesen bestimmen kann. Die endliche Welt muß auch eine endliche Wirkursache haben. Gregor von Nyssa

---

[1] Cf. z.B. Albinos, Did. X, 4 p. 165,7—14.

[2] Eingeschoben ist eine platonische Interpretation von Acta 17,28 . . . καὶ οἱ καθ' ἕκαστον τοῦ εἶναι μετέχοντες ζῶμέν τε καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν p. 137,2sq. Die menschliche Natur hat im Gegensatz zur göttlichen das Leben nur aus Teilhabe am göttlichen Leben.

[3] Cf. CE I, 406.

dagegen will beweisen, daß alles, was jenseits der Welt liegt, auch eine andere Struktur als die Welt hat. Weder via negativa noch via eminentiae noch via analogiae kann der Mensch von der Struktur der Welt auf die Struktur des göttlichen Seins schließen. Der theologische Ansatz der platonisch-aristotelischen Philosophie ist verfehlt, weil es etwas, was Göttliches und Weltliches übergreift, nicht gibt. Für Platon und Aristoteles war es das Reich des Intelligiblen, in dem Gott ist und an dem der Mensch durch seinen Geist (νοῦς) teilhat. Nach der Lehre Gregors von Nyssa kann der menschliche Geist rückschließend nur erkennen, daß die intelligible Struktur der Welt erschaffen ist. Gegen Platon und Aristoteles heißt das, daß das Reich des Intelligiblen allein für die Schöpfung gemacht wurde. Gott hat auch die Welt des Geistes (τὰ νοητά) geschaffen, und zwar durch seinen Willen, nicht wie bei Philo von Alexandrien und einigen Mittelplatonikern durch sein eigenes Denken! Wir sehen, daß die Schöpfung aus dem Willen, der nicht ein notwendiges und unmittelbares Überfließen des Wesens ist, diejenige Analogie ausschließt, welche Platon und Aristoteles in jeweils verschiedener Weise für die Gotteserkenntnis in Anspruch nahmen.

Der negativen Theologie ist Gregor von Nyssa überlegen, weil er der göttlichen Natur einen eigenen Logos zuerkennt. Die menschliche Vernunft nennt ihn im Unterschied zur endlichen Welt die Unendlichkeit. Sie bringt damit zum Ausdruck, daß die Bewegung des Denkens ins Unendliche läuft, wenn sie Gott zu ihrem Ziel macht.

Auch das trinitarische Geschehen kann Gregor von Nyssa gelegentlich dem Willen Gottes zuschreiben. Nicht nur daß die Welt aus Gottes Willen geschaffen ist, sondern auch die Personen der Trinität seien Werke des väterlichen Willens: „... alles aber Werke der Willensentscheidung Gottes, nicht Verwirklichungen aus seiner Natur. Wie dieser da (scil. Eunomius) das Werk des Willens als eine 'natürliche Ordnung' bestimmt, dabei kann ich nicht verstehen, in welcher Denkkategorie er sich bewegt" (CE I, 416 p. 148,3—6). Eunomius wollte aus seinem Analogieprinzip polemisch folgern, daß eine Zeugung bestenfalls nur *Ähnlichkeit* begründen könne (CE I, 446).

Gregor widerlegt diesen Gedanken zunächst, indem er Eunomius durch Beispiele ad absurdum führt (CE I, 446—456). Jeder Seinskategorie entspreche eine andere Art der Zeugung (§§ 460—464). Gott komme als Kategorie die absolute Vollkommenheit zu (§ 466) und in keiner Weise irgendein Prädikat der Schöpfung (§ 468). Zeit wie auch alle anderen Maße unseres Denkens haben in bezug auf ihn keine Geltung, da er sie ja erst für die Schöpfung hervorgebracht hat. Damit soll gesagt werden, daß das Sein Gottes in Kategorien gedacht werden müßte, die der Mensch nicht besitzt. Weil der Mensch seine Maße des Denkens nicht auf Gott übertragen kann, kann er nicht mit Hilfe der Analogie auf Gottes Wesen

schließen. Das Denken gelangt nicht mehr zu einer Erkenntnis, wenn es die Schöpfungsordnung verläßt (cf. auch § 362sqq.). Wir werden an anderer Stelle darauf eingehen, in welchem Sinne Gregor doch noch eine gewisse Analogie anerkennt (s. u. S. 185ff.).

Wenn auch innerhalb der Trinität allein Gottes Wille herrscht, dann ist die Unbegreiflichkeit Gottes vollkommen gewährleistet. Dieser Gedanke kann allerdings nur eine Grenzfunktion haben, indem er eine dem Menschen bekannte Naturnotwendigkeit für das innergöttliche Geschehen ausschließt. Er darf nicht die Aussage verdrängen, daß die trinitarischen Personen ihrem Wesen nach zu Gott gehören. Hier darf die Kontingenz, die das Verhältnis des freien göttlichen Willens zur Welt charakterisiert, keinen Raum gewinnen. Eunomius hatte die Beziehung der erkennbaren Wirkkraft Gottes zu seinem Wesen auf den unerforschlichen Willen Gottes gesetzt, um die Unbegreiflichkeit des absoluten göttlichen Wesens zu begründen. Gregor kehrt die Richtung des Gedankens um und wendet ihn auf die Beziehung des absoluten Gottes zu seinem Sohn an: Wenn der Vater den Sohn gezeugt hat, so kann man das Verhältnis von Zeuger und Gezeugtem nicht aus analogen Vorgängen in der Welt bestimmen, da der Sohn ja durch den unerforschlichen Willen Gottes gezeugt ist! Der Sohn ist genauso unbegreiflich wie der Vater, da der Mensch das Prinzip des göttlichen Wollens nicht kennt. Indem Gregor das innere und äußere Handeln der Trinität dem unerforschlichen Willen Gottes zuschreibt, ergänzt er auf positive Weise seine Aussage, daß Gott eine eigene Ordnung besitzt: „Sein Maß ist die Unendlichkeit." Weil sein Wesen unendlich ist, deswegen ist es unbegreiflich. Dabei bezieht sich Gregor implizit auf die Wahrheit des Grundsatzes der aristotelischen Logik: ἀδύνατον γὰρ τὰ ἄπειρα διελθεῖν An. post. A 72b10 oder noch direkter, da ja Gottes Wesen τὸ ἄπειρον ist: τὴν μὲν γὰρ οὐσίαν ἅπασαν ἔστιν ὁρίσασθαι τὴν τοιαύτην, τὰ δ'ἄπειρα οὐκ ἔστι διεξελθεῖν νοοῦντα ... ἐκείνην γὰρ οὐκ ἔστιν ὁρίσασθαι, ἧς τὰ ἄπειρα κατηγορεῖται (83b5—8). Die Unbegreiflichkeit ist also nicht in irgendeinem Frömmigkeitsgefühl begründet, auch ist die Unendlichkeit Gottes nicht einfach als rhetorisches Paradox zu erklären[1], sondern die Natur Gottes hat die Unendlichkeit als ihr Charakteristikum. Die Maße, welche die Endlichkeit ausdrücken, gelten nur für die Dinge, die aus einer Schöpfung zum Sein gekommen sind. Im Gegensatz zu Origenes steht für Gregor absolut fest, daß die Vernunft allein für die Maße der sinnlich wahrnehmbaren Welt empfänglich ist, und zwar im Prinzip, nicht weil sie durch einen Leib befleckt ist[2].

b) Nicht alle Abschnitte der drei Bücher 'Contra Eunonium' lassen eine solche straffe und systematische Gedankenführung erkennen, wie sie uns

[1] So Völker, Gregor von Nyssa S. 42 mit Anm. 2 u. S. 189.
[2] Cf. oben S. 77f.

in den bisher untersuchten Texten begegnet ist. Wir greifen als Beispiel CE III, 6,66—68 (p. 209sq.) heraus.

Der Unterschied zwischen dem Erschaffenen und dem Unerschaffenen besteht in einem radikalen Bruch — „das eine ist gleichsam die Ursache des Gewordenen, das andere aus ihm geworden" (§ 66 p. 209,20sq.). Während die Welt durch Anfang und Ende als den Zeitmaßen begrenzt ist, ist Gott unendlich. „Die göttliche Natur aber ist in keinem Teil begrenzt, sondern weil sie überall durch das Unbegrenzte[1] jegliche Begrenzung übersteigt, ist sie fern von allen Begriffen, die innerhalb der Schöpfung zu finden sind" (§ 67 p. 210,9—11). Die Begründung liegt darin, daß Gott die Welt umfaßt, nicht aber die Welt Gott umgreift. „Denn die ausdehnungslose und von nichts umfangene Kraft hat in sich die Aionen und die ganze durch sie entstandene Schöpfung" (§ 68 p. 210,11—13). Dem letzten Satz würde Origenes seine volle Zustimmung geben, und er hat auch an der besprochenen Stelle (s. o. S. 78) mit anderen Worten denselben Gedanken zum Ausdruck gebracht. Die Trennung zwischen dem Erschaffenen und der göttlichen Natur ergab sich für ihn durch die Unterscheidung von αἰσθητόν und νοητόν, und von hier aus kann er auch sagen, daß die Begriffe der erschaffenen (= sinnlich wahrnehmbaren) Sphäre für Gott nicht gelten. Aber der Lehrsatz des Aristoteles über das Unendliche gehörte für Origenes nicht zum Sinnlich-Wahrnehmbaren, sondern in den Bereich des Intelligiblen, an dem Gott und Mensch teilhaben. Hier liegt die Gemeinsamkeit, die die Grundlage für sein Analogieprinzip ist.

Gregor fährt nach dem zuletzt zitierten Satz fort: „... und übersteigt überall die eigene Natur durch die Ewigkeit der Unendlichkeit der Aionen" (p. 210,14sq.). Der Satz rückt durch seine überladene und daher unpräzise Ausdrucksweise in beträchtliche Nähe zum späteren Neuplatonismus. Daß Gott seine eigene Natur übersteigt, steht in krassem Widerspruch dazu, daß Gregor sonst von der durch die Unendlichkeit bestimmten Natur Gottes aus argumentiert. Selbst Plotin legt Wert darauf, daß das Eine sich unbewegt gleich verhält.

Soweit der Satz im ganzen zu interpretieren ist, müßte er bedeuten, daß selbst τὸ ἀόριστον als Begriff die göttliche Natur nicht einschränkt. Auf diese Weise wird der Ausdruck ἀόριστον, statt mit dem Unendlichen identifiziert zu werden, in die Richtung des Unbestimmten gedrängt. Zum mindesten wird die Ansicht nicht durchgehalten, daß τὸ ἀόριστον = τὸ ἄπειρον eine eindeutig durchdachte Prädizierung von Gottes Wesen ist[2]. Aber Gregor selbst scheint das Gefühl gehabt zu haben, daß der Satz so nicht stehenbleiben darf, und er versucht ihn zu präzisieren: „d.h.

[1] Der Instrumentalis ist nicht ganz eindeutig. Die Textüberlieferung bietet durchweg ἐν τῷ ἀορίστῳ. Jaeger hat durch Streichung des ἐν erleichtern wollen.

[2] Cf. dazu Platon Resp. 509b: τὸ ἀγαθὸν ... ἐπέκεινα τῆς οὐσίας ὑπερέχει.

sie (scil. δύναμις) hat keinen Begriff, der Auskunft über ihre Natur gibt, d. h. durchaus nichts, was die Schöpfung hat" (p. 210,15—17). Das Wesensmerkmal der Schöpfung sei, einen Anfang und ein Ende zu haben. Weil das für den Einziggezeugten nicht zutreffe, bestehe auch keine Gleichheit. Dadurch sei die Analogie aufgehoben.

Der eine Satz, der zu einem gewissen Befremden Anlaß gab, wird eigentlich schon durch die Fortsetzung richtiggestellt. Der Textabschnitt als ganzer bringt jedenfalls eine Bestätigung des bisher Erarbeiteten.

II. Die metaphysische und theologische Problematik der Unendlichkeit Gottes

A. Der Aufstieg der Seele oder die sogenannte Mystik Gregors

1. Die Fragestellung hinsichtlich des Standes der Forschung

a) Mit dem Thema des Aufstieges der Seele rühren wir einen Problemkreis an, der in der neueren Literatur am meisten das Interesse der Patristiker auf Gregor von Nyssa gelenkt hat. In unserem Zusammenhang soll danach gefragt werden, ob und wie die für den Gottesbegriff gewonnenen Gedanken mit den Ausführungen Gregors über den Aufstieg der Seele zu Gott zu verbinden sind. Hier wird sich die Hypothese bewähren müssen, von der die Arbeit ausging; die Hypothese nämlich, daß einzig der Gottesbegriff die Einheitlichkeit der Theologie Gregors aufzuweisen vermag.

Der Begriff dessen, was mystische Theologie heißt, soll nicht im Mittelpunkt unserer Erörterungen stehen; denn m. E. scheint es, die Diskussion hierüber müßte damit beginnen, den Gedanken der „unio mystica" zu klären. Der Begriff der „unio mystica" hat in der mittelalterlichen Theologie des Abendlandes seine Wurzel. Es kann nicht ohne weiteres als erwiesen gelten, daß sich durch diese Vorstellung die Denker der patristischen Zeit sachgemäß interpretieren lassen. Soweit ich es übersehen kann, hat man den Aufstieg der Seele zu Gott bei Philo von Alexandrien und den griechischen Kirchenvätern zu unbefangen von der mittelalterlichen Mystik her gedeutet. Deswegen hat man auch Gregors Lehre über die zu Gott strebende Seele mißverstanden. Gregors metaphorische Aussagen über die Liebe zu Gott stehen nicht auf derselben Ebene wie die Selbstbekenntnisse der mittelalterlichen Mystiker über das Erlebnis der Gottesvereinigung. Während Gregor noch das platonische Verständnis des 'Eros' voraussetzt, interpretiert der Areopagit die Liebe

von der Umarmung und Vereinigung her[1]. Den Gedankenzusammenhang von Gregors Lehre versucht man so zu verstehen, daß man von der späteren Festlegung der Kirchenlehre[2], daß es eine unmittelbare Intuition gäbe, die jedoch die komprehensive Erkenntnis Gottes ausschließt, ausgeht[3]. Gregor habe die vollkommene Wesenserkenntnis Gottes ablehnen können, da er ja dafür eine andere Art der Gotteserkenntnis kenne, nämlich die mystische[4]. Völker hat in gewisser Weise recht, wenn er Gregor von Nyssa zum „Vorläufer" des Areopagiten macht[5] und damit auf die Traditionszusammenhänge mit der mittelalterlichen (abendländischen!) Mystik hinweist. Aber darf man daraus schon schließen, daß der Erlebnischarakter das wesentliche Merkmal dieser angenommenen anderen Gotteserkenntnis sei? Daniélou scheint dies für richtig zu halten, wenn er Selbstbekenntnisse mittelalterlicher Mystiker zum Vergleich mitheranzieht[6].

Hier müssen wir fragen, ob sich die Erklärungen zum Hohenlied und zu den Makarismen als psychologische Selbstbeobachtungen überhaupt noch verstehen lassen. Völker hat für die Homilien über das Hohelied gut beobachtet, daß Gregor von Nyssa gerade die Fragen philosophisch-rationaler Gottesbetrachtung in der Canticum Canticorum-Exegese lösen möchte: „Er knüpft sie an Stellen des Hohenliedes, die viel eher im Sinne der Brautmystik ausgedeutet werden müßten, aber er stellt es geradezu als exegetischen Grundsatz auf, diese Bilder ins Gedankliche zu transponieren."[7] Diese Erkenntnis sollte man jedoch festhalten und nicht dann doch wieder von „ekstatischen Erlebnissen"[8] sprechen. Bei Crouzel kann man sehr schön erkennen, daß sich die Ansicht, die Metaphorik der Brautmystik auf seelische Erlebnisse zu beziehen und sie als Ausdruck innerer Gemütszustände zu erklären, einzig auf ein unbewiesenes Postulat gründet: „Il est peut-être possible à un homme du XX^{e} siècle de parler

---

[1] Cf. De nom. div. 709C—713D. Zum Ganzen: G. Horn, Amour et Extase d'après Denys d'Aréopagite, RAM 6 (1925) S. 278—289.

[2] Cf. Denzinger, Enchiridion Symbolorum, 530, 693, 1647, 1928sqq.

[3] F. Diekamp, Die Gotteslehre, S. 101ff., hatte die Lehre von der „unmittelbaren Wesensanschauung Gottes" bei Gregor nicht ausdrücklich verworfen gefunden und schloß aus dem argumentum e silentio, daß Gregor sie nicht abgelehnt habe (S. 111). Dagegen machte H. Koch, Das mystische Schauen beim hl. Gregor von Nyssa, Th Q 80 (1898), geltend, daß Gregor sie sogar ausdrücklich gelehrt habe. Cf. bes. S. 405.

[4] So E. von Ivánka, Vom Platonismus zur Theorie der Mystik, Scholastik 11 (1936) S. 185. Im Anschluß daran A.A. Weiswurm; s. u. S. 154 Anm. 1.

[5] Völker, Gregor von Nyssa, S. 200f.; 215.

[6] Platonisme passim.

[7] S. 208; cf. auch den folgenden Satz: „. . . die Spannung zwischen Nähe und Ferne geht nicht auf den der Mystik eigentümlichen Rhythmus von iubilus und siccitas zurück, sondern wird als fortgesetztes Aufsteigen in der Gnosis gedeutet, wo immer die höchste Stufe das Ziel scheinbar erreicht hat und doch noch weit von ihm entfernt ist" (S. 208f.).

[8] Cf. z.B. S. 202 und 212.

de théologie mystique sans avoir expérimenté lui-même ce qu'elle décrit, en collationnant les confidences de ce genre des grands auteurs spirituels. Il ne semble pas qu'Origène ait cette ressource surtout si on refuse de voir une vraie expérience de ce genre, non seulement chez lui, mais encore chez Clément et chez Philon."[1] Nicht nur die an einer Stelle bei Völker auftauchende Erkenntnis von der Deutung der Brautmystik auf einer philosophisch-rationalen Ebene wird hier unbeachtet gelassen, sondern auch die von Daniélou herausgestellte Beobachtung, daß die γνῶσις bei Origenes intellektualistisch verstanden sei[2]. Für Gregor behauptet Daniélou dagegen ein mystisches Verständnis der γνῶσις. Denn er hat besser als Völker und Crouzel erkannt, daß sich Gregor und Origenes gerade durch ihr Verständnis der γνῶσις τοῦ θεοῦ unterscheiden[3].

Gegen die Deutung der Theologie Gregors — sowie auch seiner Vorgänger, wie Völker und andere meinen — auf der Ebene der Psychologie, um dort des Phänomens seiner Mystik ansichtig zu werden, ist grundsätzlich geltend zu machen, daß dasjenige, was man als Mysteriensprache zu bezeichnen sucht, schon seit Platon durchweg eine rein philosophische Metaphorik ist. Auch Philo kann nur richtig verstanden werden, wenn man als Grundsatz anerkennt, daß seine sog. Mysteriensprache metaphorisch Sachverhalten des Denkens Ausdruck verleihen und Probleme des Denkens umschreiben soll. In der von Platon begründeten Tradition beschreibt die Mysteriensprache nicht das eigene innere oder äußere *Erleben*[4].

Zum andern ist gegen die Heranziehung von neuplatonischen Parallelen, insbesondere für ἔκστασις, daran festzuhalten, daß wir mit einer selbständigen innerchristlichen Tradition zu rechnen haben, wovon Völkers Arbeiten ein beredtes Zeugnis geben[5].

Für die eigene Deutung ergibt sich die Forderung, die Beschreibung vom Aufstieg der Seele zu Gott theologisch-rational zu interpretieren, nachdem wir die Fadenscheinigkeit anderer Verstehensweisen aufgedeckt haben. Völker hat ja zunächst damit recht, daß er bei Gregor eine zusammenhängende Ausführung über die Ekstase vermißt[6], und man hat deswegen gegen Daniélou Einwendungen zu machen. Aber m. E. reicht die dafür abgegebene Erklärung nicht aus, daß dieser Mangel auf der

---

[1] H. Crouzel, Grégoire de Nysse, est-il le fondateur de la théologie mystique? RAM 33 (1957) S. 194. Er vertritt gegenüber Daniélou und Völker mit Recht die These, daß Vereinigung in mystischer Strenge auch für das Erkennen gilt und daß Vereinigung nicht erst dort vorhanden ist, wo sie als psychologisches Phänomen erfaßt werden kann. Gerade von diesem Standpunkt aus hätte Crouzel aber das Neue bei Gregor von Nyssa anerkennen müssen, der die mit Gott einende Erkenntnis des Origenes ablehnt.

[2] Cf. Platonisme S. 240 und 249 f.

[3] Cf. z. B. Cant. p. 138, 12sq. mit der Anmerkung des Editors.

[4] Cf. zu diesem Problem insbesondere A. D. Nock, Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments, Mnemosyne IV, 5 (1952) S. 178—214.

[5] Cf. verbotenus: Gregor von Nyssa, S. 210. [6] A. a. O., S. 203.

dem Mystiker eigentümlichen Zurückhaltung beruhe[1]. Erst wenn sich bei der Darstellung selbst herausstellen sollte, daß man mit dem Grundsatz, es gebe keine Ekstase bei Gregor, einige Züge seiner Lehre übergehen oder umdeuten muß, erst dann scheint es mir berechtigt, die erlebnishafte Irrationalität der Ekstase bei ihm zuzugeben.

b) Angesichts der Gregorliteratur hieße es Eulen nach Athen tragen, wenn man noch besonders hervorheben wollte, daß Gregor von Nyssa den Aufstieg der Seele als einen Weg ohne Ende versteht. Trotzdem können wir uns nicht auf Literaturhinweise beschränken; denn wir empfinden die Notwendigkeit, die Frage zu stellen, wie sich Ekstase und Aufstieg der Seele zueinander verhalten, und noch wichtiger, wie die Endlosigkeit des Aufstieges eigentlich begründet ist. Auskünfte wie dynamischer Charakter der menschlichen Liebe zu Gott (Völker, Leys) oder Gott sei unendlich „en acte", die Seele nur „en devenir" (Daniélou)[2], klingen modern bzw. gut scholastisch, aber sie erklären nichts. Man müßte doch zumindest erfahren können, warum die Seele nur „infini en devenir" ist, wenn man nicht in der scholastischen Unterscheidung von actus und potentia die Begründung finden soll. Letzteres ist jedoch nicht möglich, da es der Seele die Unendlichkeit zubilligen würde, wenn auch nur als Potenz. „Infini en devenir" heißt immer noch soviel wie ein Haben, ein Besitzen der Unendlichkeit. Aber die Seele besitzt nach der Lehre Gregors nicht die Möglichkeit, unendlich zu werden. Sondern sie erlangt die Unendlichkeit niemals, und dafür suchen wir den Grund namhaft zu machen. Es ist eine Voraussetzung, aber keine Begründung für den endlosen Aufstieg, daß die Seele die Möglichkeit hat, sich immer zu wandeln (cf. De perf. p. 213).

Einleuchtender und überzeugender wäre dann, die Begründung im Wesen des ἔρως zu finden, wie es Jaeger versucht hat[3]. Man kann sich

---

[1] „Es ist sicher kein Zufall, daß sich bei beiden (scil. Origenes und Gregor von Nyssa) so überaus selten Beschreibungen ekstatischer Zustände finden und daß sie darin zurückhaltender als Philo sind. Sind sie doch wie alle wahren Mystiker der Ansicht, daß das innerlich Erfahrene sich der Niederschrift und Verdeutlichung durch Worte entziehe" Gregor von Nyssa, S. 212. Cf. R. Leys, La théologie spirituelle de Grégoire de Nysse, Studia Patristica II (1957) S. 496f.: „... il (scil. Grégoire de Nysse) a en vue non les difficultés dialectiques d'une théologie raisonneuse, mais l'effort de purification à la fois morale et psychologique qui doit conduire, à travers précisement l'échec de la raison, à une connaissance expérimentale de Dieu, à l'expérience mystique du Rien divin et de l'Infinité divine."

[2] Platonisme S. 299: „En effet, pour Grégoire, Dieu et l'homme font également partie du monde intelligible. Or l'esprit est de soi illimité. En ceci, Dieu et l'âme sont de même ordre. Mais la différence essentielle est que Dieu est infini en acte, tandis que l'âme est infinie en devenir." Ähnlich J. Gaith, La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse, Paris 1953, S. 200ff.: „infini en acte — infini en mouvement".

[3] W. Jaeger, Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature, Leiden 1954, S. 76 Anm. 2. Ähnlich G. Horn, L'Amour divin. Note sur le mot «Eros» dans S. Gré-

dabei scheinbar besonders auf einen Abschnitt der 'Vita Mosis' stützen: p. 112,7—116,2. Dort wird die Bitte des Mose, Gott zu sehen, erklärt: „Solches zu erfahren, nämlich der Wunsch, Gott selbst sehen zu wollen, scheint mir durch eine gewisse erotische Struktur der Seele bedingt zu sein, die sich auf das von Natur aus Schöne richtet; die Hoffnung zieht die Seele von dem schon gesehenen Schönen zu dem noch darüber Liegenden fort, dadurch, daß sie (scil. die Hoffnung) immer durch das jeweils Ergriffene die Begierde für das noch Verborgene entzündet. Von dort aus sehnt sich der, welcher die Schönheit heftig liebt, danach, mit dem Urbild selbst erfüllt zu werden; denn das jeweils Erschienene nimmt er nur als ein Bild des Ersehnten auf. Und dieses will die kühne und die Grenzen der ἐπιθυμία übersteigende Bitte: nicht durch irgendwelche Spiegel und Erscheinungen die Schönheit genießen, sondern im unmittelbaren Gegenüber (κατὰ πρόσωπον)" [1]. Wir werden noch einen anderen Text heranziehen, um den Begründungszusammenhang für den unersättlichen Eros genau zu erfassen. Aber schon hier wird deutlich: Von ihrer Struktur aus würde die ἐπιθυμία sich selbst aufheben. Sie dringt auf die unmittelbare Schau. Würde sie die von ihr ersehnte Unmittelbarkeit erlangen, dann wäre die ἐπιθυμία als solche zerstört; sie wäre zur Ruhe und Sattheit gekommen [2]. Soll sie jedoch ständig als unerfüllte Sehnsucht erhalten bleiben, dann kommt offensichtlich alles darauf an, daß die Schönheit selbst nicht unmittelbar werden kann. Die Schönheit selbst, die hier in ihrer Metaphorik dem platonischen Gottesbegriff entspricht, muß also von ihrer Natur aus unerreichbar sein und doch zugleich das ewige Begehren hervorrufen. Nur dann bleibt es verständlich, daß die ἐπιθυμία grundsätzlich die einzige Haltung ihr gegenüber ist. Es stellt sich deswegen die Aufgabe zu fragen, ob Gregor einen solchen Begründungszusammenhang geschaffen hat. Als vorläufige Vermutung ist festzuhalten, daß der ἔρως seine eigene Unersättlichkeit nicht begründen, sondern nur die Unerreichbarkeit seines Zieles ausdrücken kann, die aber dann von woandersher begründet sein muß.

---

goire de Nysse, RAM 6 (1925) S. 388f. Das Begehren mache die Liebe unendlich. Wohl sagt Horn zu Cant. or. XII, p. 369, 14sqq., daß die Liebe sich verzehren würde, wenn sie nicht wüßte, Gott ist unerreichbar (S. 386). Cf. auch: Le „Miroire", la „Nuée". Deux manières de voir Dieu d'après S. Grégoire de Nysse, RAM 8 (1927) S. 128: Der Aufstieg sei unendlich, „parce que Celui qui l'attire est infini". Aber diese Erkenntnis bleibt unscharf und ist nicht grundsätzlich berücksichtigt. Cf. RAM 8, S. 129: „Dans le Cantique l'Epoux semble apparaître plusieurs fois à l'Epouse: elle n'est jamais contente."

[1] p. 114, 5—14.

[2] Cf. G. Horn, RAM 6 (1925) S. 383: Wenn Gott, der Unendliche, erreicht würde: „... l'abîme entre le fini et l'Infini sera comblé, l'ascension des âmes serait achevée, il n'y aurait plus de désir, plus d'amour" (zu Cant. p. 31sq.).

2. *Die unendlich fortschreitende Erkenntnis*

a) Der Fortschritt des Menschen bei seiner Angleichung an Gott ist endlos. Man hat diesen Gedanken der Theologie Gregors als seine Mystik bezeichnet. Darin würde ein gewisses Recht liegen, wenn man von unserem Begriff der Mystik die Vorstellung der „unio mystica" fernhalten könnte. Zur Vereinigung der Braut mit dem Bräutigam kommt es nicht, ja nicht einmal zur unmittelbaren Schau des Bräutigams. „Mystisch" (μυστικὴ θεωρία p. 15,12) nennt Gregor die Lehre des Hohenliedes deshalb, weil in geheimnisvollem Paradox die Worte über die sinnliche Leidenschaft die Reinigung von aller Sinnlichkeit bewirken und die heftigste aller Leidenschaft, das Begehren der Liebe, im Bereich des Geistes beschreiben sollen[1].

Das Thema des unendlichen Fortschrittes durchzieht alle Homilien über das Hohelied; es drängt sich dem Leser in den Worten Gregors immer wieder auf. Wir wollen erweisen, daß es einzig um einen Fortschritt in der Gotteserkenntnis geht, und stellen deswegen zunächst die Auslegung zu Cant. 5,2: „Die Stimme meines Geliebten klopft an die Tür" dar. Gregor sagt hierzu: „Du siehst, wie unbegrenzt der Weg für die zu Gott Aufsteigenden ist, wie das jeweils Ergriffene Ausgangspunkt (ἀρχή) für das darüber Liegende wird. Denn wenn wir auf einen festen Standpunkt auf dem Weg nach oben hofften durch das zu ihr (scil. zu der Braut) Gesagte, ... da sehen wir, daß sie (scil. die Braut) sich noch im Hause befindet und noch nicht außerhalb der Türen, und so also sich noch nicht über die Erscheinung von Angesicht zu Angesicht erfreut, sondern noch durch das Gehör zur Teilnahme am Guten geführt wird."[2] Gregor hat sich von dem Gedankengang des Textes bis zum zweiten Vers des fünften Kapitels führen lassen, und das Ende ist immer noch nicht sichtbar geworden. Die Gotteserkenntnis, die er sich aus dem Hohenlied erhofft, ist auch hier noch nicht zum Ziel gekommen und muß immer weiter fortschreiten. Dafür legt er einerseits eine formale Begründung vor. Die frühere Stufe der Erkenntnis ist durch den Weitergang des Textes überholt worden. Der neue Vers zeigt, daß in den bisherigen Versen die endgültige Erkenntnis noch nicht erlangt war. Jeder Vers vertieft die Erkenntnis und fügt eine neue Offenbarung hinzu. Alles vorher Gedachte erweist sich somit als nur vorläufig. Gregor begründet den Gedanken des Fortschrittes öfters durch diese formale Beobachtung. Man vergleiche z.B. or. VI p. 175sqq., wo er alle früheren Aussagen durch den neuen Vers, der zu dem schon Erkannten hinzutritt,

---

[1] Cf. p. 26,11—27,17; auch p. 29,3—6: τί γὰρ ἂν γένοιτο τούτου παραδοξότερον ἢ τὸ αὐτὴν ποιῆσαι τὴν φύσιν τῶν ἰδίων παθημάτων καθάρσιον διὰ τῶν νομιζομένων ἐμπαθῶν ῥημάτων τὴν ἀπάθειαν νομοθετοῦσάν τε καὶ παιδεύουσαν;

[2] Or. XI p. 320,8—16.

als nicht vollkommene Stufen aufweist; ähnlich in der 'Vita Mosis' p. 113,3—114,4[1]. Aber über die formale Begründung hinaus kann er seine Ausführungen auch auf den Inhalt der Worte stützen: Trotz des langen Weges hat die Braut den Bräutigam noch nicht so gesehen, wie er an sich ist. Sie hört ihn bloß durch die Tür. Gregor möchte aber über das Bild, welches ihm der Text darbietet, auf eine allgemein einsichtige Darstellung des Gedankens hinaus. So zieht er zur Erklärung zunächst einen Satz des Paulus aus I. Cor. 8,2 heran, der das gleiche wie Cant. 5,2 aussage. „Wenn jemand meint, etwas erkannt zu haben, so hat er noch nicht erkannt, wie man erkennen muß." Auf die Gotteserkenntnis beim Aufstieg der Seele bezogen lautet der Gedanke so: „Denn die Seele hat ihn (scil. den Bräutigam = Gott) in dem Vorhergehenden nur soweit erkannt, wie sie ihn ergriffen hat. Aber weil das noch nicht Ergriffene unendlich viel größer (ἀπειροπλάσιον) ist als das schon Ergriffene, deswegen erschien der Bräutigam oft der Seele und, weil die Braut ihn mit ihren eigenen Augen noch nicht gesehen hat, deswegen tut er sich ihr durch seine Stimme kund." Der Bräutigam ist der Seele zwar schon erschienen, aber doch nur so mittelbar, daß von seinem Angesicht, d. h. von seinem Wesen, noch nichts sichtbar geworden ist. An einem Beispiel will Gregor seinen Gedanken verdeutlichen: Wie man bei der Urquelle (cf. Gen. 2,6) τὸ ἄπειρον ὕδωρ bewundert, „jenes, das ständig aus ihr hervorquillt und herausfließt, auf keinen Fall könnte man sagen, das ganze Wasser gesehen zu haben" (p. 321,11—16). So ergeht es auch demjenigen, „welcher auf jene göttliche und unbegrenzte Schönheit (ἀόριστον κάλλος) schaut". „... er bewundert das jeweils vorher Erschienene, aber niemals kommt die Sehnsucht nach der Schau zum Stillstand, weil das, was noch verehrungswürdiger und göttlicher als das Gesehene, das noch zu Erwartende ist" (p. 321,16—22).

Andeutungsweise werden die Brücken zur göttlichen Unendlichkeit geschlagen. Das unendliche Wasser wird bewundert, aber niemals ganz gesehen. Gott wird, so darf man wohl vorwegnehmend schon sagen, als Unendlicher bewundert, aber nur so, daß man darum weiß: Er geht in dem Gesehenen niemals auf. Die Begründung hängt allein daran, daß Gott durch sein Wesen immer unendlich viel größer (ἀπειροπλάσιον) bleibt als die schon erreichte Schau. Nur wenn seine Natur unendlich ist, kann die ἐπιθυμία in ihrer Intensität dauernd erhalten bleiben. Mose steigt auf, er durchläuft die drei Stufen, welche Daniélou seinem Werk als Aufriß zugrunde gelegt hat, nämlich die sinnliche Wahrnehmung und die in ihr beheimatete Lüge, als zweites die Philosophie und das begriffliche Denken, bis er in das Dunkel geführt wird, „indem er das, was der

[1] Cf. J. Daniélou, Akolouthia chez Grégoire de Nysse, RevSR 27 (1953) S. 219—249; bes. S. 236—242: Akolouthia et exégèse. „Pourtant le plan suivi a toujours une raison. C'est cette raison qu'il faut découvrir. Ceci est un des buts de l'exégèse" (S. 237.)

menschlichen Natur erreichbar ist, verläßt" (ὅσον ἐφικτόν ἐστι τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει καταλιποῦσα p. 323,2sq.). Dort im Dunkel (γνόφος) bleibt der Schau der Seele nur τὸ ἀόρατόν τε καὶ ἀκατάληπτον, ἐν ᾧ ἐστιν ὁ θεός (p. 323,7).

Den letzten Satz haben wir griechisch zitiert, um seine Nähe zu Philo von Alexandrien aufweisen zu können. Bei der Suche nach dem Wesen des wahrhaft Seienden, heißt es De post. 15, kommt die Gott liebende Seele zur Suche nach dem Gestaltlosen und Unsichtbaren. „Auf ihrer Suche gelangt sie zu diesem als dem größten Gut, καταλαβεῖν ὅτι ἀκατάληπτος ὁ κατὰ τὸ εἶναι θεὸς παντὶ καὶ αὐτὸ τοῦτο ἰδεῖν ὅτι ἐστὶν ἀόρατος." Wäre Gregor bei dieser Aussage über die Gotteserkenntnis stehengeblieben, so hätten wir all die Stellen über die Unendlichkeit Gottes umsonst analysiert; denn dann hätte Gregor von Nyssa der negativen Theologie nichts voraus. Wir müssen den Einwand, daß Gregor in gleicher Weise wie die negative Theologie den Aufstieg mit der Erkenntnis der Unerkennbarkeit Gottes beendet sieht, im Auge behalten und sehen, ob Gregor dann wirklich erschöpfend interpretiert ist, wenn man seine Ausführungen über die Unerkennbarkeit Gottes in Oratio XI als ausreichende Grundlage für eine Darstellung seiner Theologie annimmt, wie Daniélou es offensichtlich getan hat.

b) Hebt Gregor von Nyssa dadurch, daß er im Sinne Philos von den drei Erkenntnisstufen am Beispiele Moses und Abrahams (CE II, 88sq. p. 252sq.) spricht, seine sonstigen Sätze über den endlosen Aufstieg wieder auf? Die Frage wäre zu bejahen, wenn jegliche γνῶσις für überflüssig erklärt wäre, nachdem die dritte Stufe erreicht ist. Ist nämlich die Unbegreiflichkeit Gottes einmal erkannt, so erübrigt sich jedes Bestehen auf unendlich vielen Stufen der Gotteserkenntnis. Wenn die Ebene der Erkenntnis mit der letzten Stufe grundsätzlich verlassen ist, so muß man zugeben, daß αἴσθησις τῆς παρουσίας (or. XI p. 324,10) nur psychologisch gedeutet werden könnte[1]. Aber sehen wir uns noch

[1] Dies ist der Weg, den A. A. Weiswurm, The Nature of Human Knowledge according to St. Gregory of Nyssa, Washington 1952, gegenüber Daniélou, Lieske und Völker beschreitet. Weiswurm beobachtet ausgezeichnet, daß die menschliche Erkenntnis mit ihrer Gebundenheit an die Endlichkeit der Welt in der Unendlichkeit Gottes ihre Grenze findet (cf. S. 148, 153 u. 158). Das Verhältnis zur Mystik bestimmt er als „the logical complement of his theory of knowledge". „The mystical ascent begins where rational knowledge fails" (S. 193). In der Mystik erlangen wir „an affective knowledge" (S. 194), d. h. der Mensch erkennt hier Gott „in a manner different from that in which he knew Him before" (S. 204). Hier gilt, was das Denken nicht erreichen konnte: „to see God is to possess Him, and to possess Him is to know Him" (S. 215). Dadurch, daß Weiswurm zwei Erkenntnisarten postuliert und von der „continuity of rational and mystical knowledge" (S. 215) spricht, meint er die Schwierigkeit lösen zu können, daß Gregor von Nyssa selbst diese beiden Erkenntnisarten nicht eindeutig trenne und man oft nicht wisse, von welcher Erkenntnis er spreche (S. 193f.). Cf. auch die Einwände, die Weiswurm selbst sich auf Grund des Textes S. 203 macht. Anzuerkennen ist bei Weiswurm, daß er sich darum bemüht, die exegetische Beobachtung durchzu-

einen anderen Text an, der über die Stufenfolge grundsätzliche Aussagen macht: Oratio XII p. 352,6 sqq.[1]. Mit der Auslegung von Cant. 5,5 ist wiederum eine gewisse Höhe der Erkenntnis, eine gewisse στάσις erreicht. Aber die Seele wird gezwungen, πρὸς τὸ ὑπερκείμενον zu laufen. Die Begründung ist — wie schon in dem besprochenen Abschnitt aus Oratio XI — sowohl formal als auch inhaltlich durch Cant. 5,6 gegeben. Zunächst: „Denn die Fortsetzung der folgenden Worte fordert, dieses über sie (scil. die Seele) zu denken."[2] Damit ist der Text von Cant. 5,6 gemeint: „Mein Geliebter ging vorüber, meine Seele ging bei seinem Reden heraus" (Ἀδελφιδός μου παρῆλθεν, ἡ ψυχή μου ἐξῆλθεν ἐν τῷ λόγῳ αὐτοῦ). Grundsätzlich wird die Lehre aus diesem Vers sogleich vorweggenommen: „Denn durch dieses lehrt sie (scil. die Braut) uns, daß angesichts der jedes Denken übersteigenden Kraft es nur eine einzige Art des Verstehens gibt, niemals bei dem Erreichten stehenzubleiben, sondern mit der Suche nach dem immer noch Größeren nicht aufzuhören" (p. 352,14—17). An dem Wechselbezug von παρῆλθεν und ἐξῆλθεν entspinnt sich die Interpretation: Was heißt ἐξῆλθεν? Hier finden wir die einzigen Andeutungen Gregors über das, was er unter ἔκστασις versteht. Das Wort bezieht sich, wie Völker am Eingang seines Abschnittes über die Ekstase feststellt, auf jede mögliche Art des Heraustretens[3]. Gregor ordnet den Begriff in seine Lehre vom Aufstieg der Seele ein: „Das Herausgehen aus dem Stand, in dem wir uns gerade befinden, wird zum Eingang zu dem noch höher liegenden Guten" (p. 354,1 sq.). Und: „... ἀεὶ τῶν κατειλημμένων ἔξω γινόμενος "(p. 354,7 sq.). Was Daniélou für seine Beschreibung der Ekstase bei Gregor finden will, ist, soweit ich es übersehen kann, alles Zusammenhängen entnommen, welche sich auf biblische Gestalten beziehen[4]. Dort wird nach dem Vorbild Philos (nicht Plotins!) die Außergewöhnlichkeit eines Offenbarungsempfanges durch ἔκστασις beschrieben.

Wohl kann Daniélou für seine Auslegung die Einmaligkeit des Geschehens der ἔκστασις in Anspruch nehmen, z.B. bei Abraham (CE II, 90 p. 253,18; bei Daniélou cf. S. 285). Aber man sollte die mehrfachen Einschränkungen nicht übersehen! Die Grenze der menschlichen Sphäre wird nicht überschritten[5]. Die Außergewöhnlichkeit des Geschehens be-

halten, Vereinigung mit Gott könne nur durch Erkenntnis erreicht werden. „However the union of the soul with God is, according to St. Gregory of Nyssa, effected through knowledge, and the fact that he speaks [De infant. 176A] of the *intellect* as being conformed to God seems to indicate that he is thinking of such a union through knowledge" (S. 66). Aber er sollte sich vor den Aussagen über die unerreichbare Vereinigung nicht auf die psychologische Ebene einer neuen Erkenntnisart zurückziehen.

[1] Cf. auch or. VI p. 180,1—7 und or. VIII p. 245,11—247,8.

[2] ἡ γὰρ ἀκολουθία τῶν ἑφεξῆς λόγων ταῦτα νοεῖν περὶ αὐτῆς ὑποτίθεται p. 352,10 sq.

[3] Cf. Gregor von Nyssa S. 202 f. [4] Cf. Platonisme S. 264, 267 f.

[5] Cf. CE II, 86 p. 252,3. 11 sqq.; auch Cant. or. I p. 26,15 sqq. und 31,8 sqq.

steht darin, daß Abraham darum *wußte*, daß Gottes Wesen größer als jede Erkenntnis ist, während wir es erst lernen müssen. In § 91 sagt Gregor ausdrücklich, daß durch die ganze Lebensgeschichte Abrahams gelehrt werden soll, γνῶσις sei nicht das wahrhafte Gottesverhältnis. ἔκστασις ist von ἔξοδος nicht prinzipiell zu unterscheiden, da die Erkenntnisstufen als Stufen erhalten bleiben und anerkannt werden. Nur soll man nach Abrahams vorwegnehmender *höchster* Erkenntnis keine Stufe für die letztgültige halten[1]. Diese kleine Abschweifung war insofern nicht nutzlos, als aus ihr erhellt wird, daß auch hier an eine endlose Kette von Stufen gedacht ist. Nach einem kleinen Exkurs über das Leben des Mose (p. 354,8—355,14) stellt Gregor die mehr als nur rhetorisch zu würdigende Frage: „Und wie könnte jemand alle seine Aufstiegsstufen und die vielfältigen Theophanien gedanklich aufnehmen?" (p. 355,14—16). Mose wird dann seine Bitte, Gott zu sehen, insoweit erfüllt, als Gott vorübergeht, „während er selbst von der göttlichen Hand beschattet wird, so daß er nach seinem (scil. Gottes) Vorübergehen kaum ihm nachschauen (ἰδεῖν ... τὰ ὀπίσθια) konnte" (p. 356,10—12). Dann reflektiert Gregor auf diesen autoritativen Erzählungswortlaut von Exodus 33: „Ich glaube, durch dieses Wort soll der Lehre Ausdruck verliehen werden, daß derjenige, welcher Gott zu sehen begehrt, den heiß Begehrten schaut, indem er ihm immer nachfolgt" (p.356,12—14). Und indem die Unmöglichkeit, Gottes Angesicht zu schauen, gegen Philo (s. o.) positiv gewertet werden kann, ergibt sich als Definition der Gottesschau: „Und dies ist die Schau seines (scil. Gottes) Angesichtes: das rastlose Wandern zu ihm dadurch, daß man ihm nachfolgt. So wird sein Wort richtig durchgeführt" (p. 356,14—16)[2]. Gregor kann wohl gelegentlich von den drei Stufen der Gotteserkenntnis sprechen. Aber er insistiert grundsätzlich darauf, daß die Zahl der Stufen unbegrenzt ist. Die γνῶσις kann nicht verlassen werden. Da sie aber als solche Gott unangemessen ist — der Mensch kann Gottes Angesicht, d. h. sein Wesen nicht schauen —, reicht γνῶσις nicht aus, um Gottes Wesen zu erfassen. So besteht die christliche γνῶσις für Gregor darin, daß jegliche gewonnene Erkenntnis über Gott immer wieder zur ἀρχή für eine noch größere Erkenntnis wird.

c) Diese Auslegung und damit die Aufhebung einer dreifach gestalteten Stufenfolge wird durch den Anfang der Oratio VIII über das Hohelied bestätigt. Auch hier wollen wir auf den Einwand achten, ob Gregor sich von der negativen Theologie abhebt, wie sie Philo von Alexandrien für die christliche Tradition maßgeblich vertreten hat. An den Beginn wird

[1] Gegen Daniélou, Platonisme S. 268f.

[2] Für eine Würdigung der alexandrinischen Exegese sollte man gerade an diesem Text beachten, wie es der Allegorese gelingt, die Einmaligkeit und unwiderrufliche Gültigkeit einer göttlichen Offenbarung festzuhalten.

Phil. 3,13 gestellt und diese Aussage des Paulus mit derjenigen von II. Kor. 12,1 sq. verglichen. Wie kann Paulus von sich sagen: „Ich meine, es noch nicht ergriffen zu haben, sondern strecke mich noch aus nach dem, was da vorne liegt, indem ich das vorher Erreichte dem Vergessen überlasse", obwohl er doch gewürdigt wurde, den dritten Himmel zu schauen? So weit ist Mose nicht aufgestiegen. „Offensichtlich ist", löst Gregor die Schwierigkeit, „daß er auch nach jenem dritten Himmel ... und nach dem unaussprechlichen Hören der Geheimnisse des Paradieses noch zu einem weiteren Höheren geht und den Aufstieg nicht beendet, weil er niemals das schon ergriffene Gut zur Begrenzung der ἐπιθυμία macht" (p. 245,15—22). Deutlicher kann nicht gesagt werden, daß die Stufenfolge unendlich ist! Um aber den Unterschied zu derjenigen Auslegung zu verstehen, welche mit Daniélou zunächst an der Dreizahl der Stufen festhält, dann jedoch, in dem Bemühen, dem Textbefund gerecht zu werden, die letzte Stufe als mystisch deutet und sie als immer größeres Versenken in Gott oder (nach Völker) als tätiges Leben bezeichnet, muß man sich vergegenwärtigen, daß Gregor den Aufstieg als einen Weg von στάσις zu στάσις beschreibt. So wird γνῶσις immer wieder erlangt; sogar ständig wachsende γνῶσις. Die Begierde erreicht immer wieder eine Grenze (ὅρος), aber weil das ersehnte Ziel der Begierde „unendlich viel größer als das jeweils Ergriffene" (p. 246,1 sq.) bleibt, deswegen erkennt sie, daß es noch „ein darüber Liegendes" (ὑπερκείμενον) gibt, welches sie noch mehr befriedigen könnte. Der Aufstieg vollzieht sich also gemäß der aristotelischen Erkenntnislehre! Er bleibt an die στάσεις gebunden und geht nicht in eine stufenlose und damit jeden Unterschied und Fortschritt verkennende Kontinuierlichkeit über[1]. Es kann im Gegenüber zu einer höheren Stufe *erkannt* werden, daß selbst die Erhebung in den dritten Himmel nicht eine Begrenzung des Aufstieges darstellen kann. Damit fehlen dem ἔκστασις-Begriff Gregors gerade die Eigenschaften, welche für das gewöhnliche Verständnis der Ekstase wesentlich sind: 1. Die erreichte Schau wird als Stufe im Fortschritt festgehalten und widerspricht deswegen dem wieder in die gewöhnliche Sphäre Zurücksinken einer erlebnishaft verstandenen Ekstase. 2. ἔκστασις, wenn man schon diesen Begriff aus Oratio XI zur Beschreibung des Aufsteigens mit heranziehen will, bezeichnet eindeutig das Verlassen einer im Erkenntnisprozeß erreichten Stufe und dies widerspricht dem psychologischen Deutungsversuch, weil die höhere Stufe auch wieder eine Stufe der Erkenntnis ist[2].

---

[1] Daniélou übersieht in den auf S. 270f. zitierten Texten, daß nur von einem Komparativ gesprochen wird: πρὸς τὸ θειότερον (M. 873B; p. 156,19) und πρὸς τὰ βελτίω (M. 989C; p. 309,2). Er sollte deswegen nicht interpretieren: „... passer au «meilleur», c'est-à-dire au «divin»."

[2] Cf. Basilius, Hom. de fide, MPG 31, 465B; 468C: die Gottesschau vollzieht sich immer im verstehenden Bewußtsein (διανοίᾳ μόνῃ); Gregor Nyss. z.B. Cant. or. X

3. Die Begründung aus der Unendlichkeit Gottes

a) Nachdem herausgearbeitet worden ist, daß der Aufstieg der Seele zu Gott sich in den gleichen Stufen vollzieht, wie sie auch die aristotelische Erkenntnislehre voraussetzt, und nachdem verständlich geworden ist, daß es um das Fortschreiten in der Gotteserkenntnis geht, deren Ziel die Schau des Wesens Gottes ist, kann angemessen nach einer Begründung für die Endlosigkeit des Weges zur vollen Gotteserkenntnis gefragt werden. Die Erkenntnislehre des Aristoteles muß auf ihrer eigenen Ebene widerlegt werden, wenn Gregor gegen sie die Endlosigkeit der Erkenntnisstufen überzeugend behaupten will! Zunächst kann der Text von Oratio VIII noch ein wenig weiterhelfen, um den Gedankengang Gregors zu erfassen. Gregor sieht in dem Schriftwort Matth. 5,8 einen Einwand gegen seine Lehre: „Denn wer ein reines Herz hat, sieht Gott gemäß der wahrhaften Aussage des Herrn." Das Herrenwort schränkt er ein und verbindet es dadurch mit seiner Lehre von der endlos fortschreitenden Erkenntnis: „Immer entsprechend der Kraft, wie er das fassen kann, was er durch das Denken empfangen hat." Damit wäre die vollkommene Schau des göttlichen Wesens aber noch nicht grundsätzlich ausgeschlossen; deswegen muß Gregor noch hinzufügen, daß das göttliche Wesen vom Denken nicht begriffen werden kann: „Das Unbegrenzte[1] *und deswegen* Unbegreifliche der Gottheit bleibt jenseits jedes Verstehens" (p. 246, 5—10). „Deswegen" darf man nach den Ausführungen von Seite 153 hier einfügen. Aber wir müssen zeigen, daß Gregor jene Gedanken *bewußt* auch hier voraussetzt. τὸ ἀόριστον ist hier insofern ein Gedankenfortschritt, als das schon mehrmals beobachtete ἀπειροπλάσιον nun auf einen festen Begriff zurückgeführt wird: das Unbegrenzte (= Unendliche) der Gottheit. Die biblische Begründung für diesen Begriff lassen wir beiseite. Gregor bringt I. Cor. 2,9: „... und nicht kam es in eines

p. 313,1—5. Schon Origenes hat sich gegen eine Ekstase gewendet, die einen Verlust der menschlichen Vernunft bedeutet; cf. H. Crouzel, RAM 33 (1957) S. 198f. Philo von Alexandrien dagegen meint: „Denn der νοῦς in uns zieht aus bei der Ankunft des göttlichen Geistes; nach seinem Weggang kehrt er wieder zurück. θέμις γὰρ οὐκ ἔστι θνητὸν ἀθανάτῳ συνοικῆσαι" (Quis sit haer. rer. div. 265). Von hier aus werden die Einschränkungen verständlich: soweit es der Mensch fassen kann. Daniélou läßt in dem Zitat aus Cant. or. X p. 313sq. (S. 283) einfach einen Satz aus, der den für das Verständnis Gregors wichtigsten Begriff enthält: Die ἐπιθυμία würde durch alles Sinnliche und Körperliche unterbrochen (p. 313,24sq.). Aber Gregor sagt nicht, daß die Vernunft nun „nackt und rein" von aller Bewegung ist, wie es Philo behauptet. Sondern das Begehren soll rein geistig sein, nachdem alle körperliche Bewegung eingeschläfert ist. Wenn Daniélou Philo zum Vergleich heranzieht (S. 283f.), so hätte er auf diesen Unterschied eingehen müssen. Der Sinn des Hohenliedes besteht für Gregor gerade darin, die Liebesleidenschaft der Braut auf den geistigen Bereich zu übertragen und alles sinnliche Begehren als geistiges Begehren zu deuten; cf. or. I p. 23,8—27,15.

[1] τὸ ἀόριστον ist mit τὸ ἄπειρον gleichbedeutend und heißt nicht das Unbestimmbare: s. o. S. 110 und 121.

Menschen Herz" so mit Matth. 5,8 in Einklang, daß er wie schon oben die Einschränkung ὅσον δύναται βλέπῃ hinzusetzt. Ein schon hinreichend bekannter Satz begründet, warum Gott nicht umfassend geschaut werden kann:

„Denn immer ist das jetzt Erfaßte größer als das vorher Erfaßte, es begrenzt also durch sich das Gesuchte nicht." Gregor entfaltet den Satz und stellt fest, daß niemals eine erreichte Stufe die Begrenzung darstellt, sondern jede Stufe ist ein neuer Ausgangspunkt für die ἐπιθυμία, da es immer noch eine höhere Stufe zu erlangen gilt. Zusammenfassend charakterisiert Gregor den Weg der Seele als eine Wanderung zum Unendlichen. „... immer durch Höheres aufsteigend wandert die Seele zum Unendlichen" (... ὁδεύει πρὸς τὸ ἀόριστον p. 247, 7—18). Daraus ergibt sich, daß das Unendliche das ersehnte Ziel des Begehrens ist, welches das Denken treibt.

Mit Aristoteles ist vorausgesetzt, daß der progressus in infinitum zu keiner abschließenden Erkenntnis führt. Aber gegen Aristoteles wendet sich die Wertung: Wenn die Erkenntnis sich auf einen unendlichen Gott richtet, dann ist der progressus in infinitum der einzige Weg der Gotteserkenntnis! Die Notwendigkeit des progressus in infinitum wird auf der Ebene des aristotelischen Denkens begründet: Objekt der Erkenntnis ist das Unendliche, von dem Aristoteles gesagt hatte, es müsse aus der Logik und damit aus dem Bereich des Denkens ausgeschlossen werden.

Es wird also die Grundvoraussetzung der aristotelischen Logik verneint; denn der unvermittelte Ursprung alles Beweisens ist nicht erfaßbar, da er das Prädikat unendlich hat.

b) Systematisch am besten durchgeführt hat Gregor von Nyssa den Gedanken, daß die Unendlichkeit Gottes den endlosen Aufstieg begründet, in dem Einleitungskapitel zur 'Vita Mosis' (p. 3,4—5,4). Die 'Vita Mosis', ist eine Abhandlung über die Tugend[1]. Gregor bemüht sich in der Einleitung darum, die Tugend zu definieren. Das erreicht er dadurch, daß er nach der Idee der Tugend fragt. Die Idee oder, wie man auch sagen kann, der Begriff der Tugend ist ihre Ganzheit und Vollkommenheit. Vollkommenheit ist allgemein dadurch charakterisiert, daß sie Gestalt und Form voraussetzt. Ein vollkommenes Ding muß Grenzen haben, die seine Gestalt wahrnehmen lassen, und es darf von dem, was innerhalb der Begrenzungen liegt, nichts fehlen. Alles, was dem Ding seiner Definition nach zugehört, muß in ihm vorhanden sein. Gregor drückt den Gedanken so aus, daß er fordert, den Inhalt eines Dinges quantitativ zu bemessen. „Die Vollkommenheit wird bei allem anderen, was durch Wahrnehmung bemessen wird, durch bestimmbare Grenzen gefaßt, z.B. hinsichtlich der Quantität von Kontinuierlichem und Unkontinuier-

[1] Cf. die Überschrift: Περὶ ἀρετῆς ἤτου εἰς τὸν βίον Μωύσεως.

lichem" (p. 3,6—9). Dieser Ansatz einer Begriffsbestimmung orientiert sich maßgeblich an der aristotelischen Kategorienlehre, wie Cat. 4b 20sqq. zeigt. Eng sich an Aristoteles anschließend, so daß man versucht ist, eine wörtliche Kenntnis der Stelle anzunehmen, sagt Gregor: „Denn jedes quantitative Maß wird durch ihm eigentümliche Bestimmungen umfaßt" (πᾶν γὰρ ἐν ποσότητι μέτρον ἰδίοις τισὶν ὅροις ἐμπεριέχεται p. 3, 9 sq.). Im Sinne der griechischen Philosophie ist damit nach dem Begriff eines Dinges gefragt. Deswegen wendet Gregor die vorher gegebene Definition der Vollkommenheit mit Recht auf die Tugend an: Wie ist ihr ὅρος anzugeben? Um der Tugend das Prädikat vollkommen zuzusprechen, muß man wissen, welches ihr Anfangs- und Endpunkt ist. Erst dann kann man beurteilen, ob die Tugend im übertragenen Sinne diesen Raum ihres Begriffes ausfüllt (p. 3,10—12). Gregor verneint die gestellte Frage und antwortet, daß der Apostel Paulus keinen Begriff der Tugend kenne (Phil. 3,13). „Hinsichtlich der Tugend erfahren wir eine einzige Bestimmung ihrer Vollkommenheit: Sie hat keine begrenzende Bestimmung" (... τὸ μὴ ἔχειν αὐτὴν ὅρον p. 3,13 sq.). Er folgert es aus den Worten des Apostels: Paulus höre nicht auf, sich nach vorne auszustrecken. „Denn einen sicheren Ruhepunkt des Laufes gibt es für ihn nicht. Warum? Weil alles Gute durch seine eigene Natur keine begrenzende Bestimmung hat" (p. 3,16—18). Wir begegnen dann dem schon aus der Widerlegung des Eunomius bekannten Argument (siehe oben S. 120), daß eine Begrenzung nur durch das Gegenteil stattfinden könnte, in diesem Fall durch die Schlechtigkeit (p. 3,18—4,2). p. 4,3—10 erweist Gregor, daß Gott mit dem 'Guten an sich' gleichgesetzt werden muß. Weil das Göttliche für sein Gegenteil unempfänglich ist, „wird das Göttliche als unendlich und unbegrenzt erfaßt" (... ἀόριστος ἄρα καὶ ἀπεράτωτος ἡ θεία φύσις καταλαμβάνεται p. 4,9 sq.). Der Beweisgang ist in anderem Zusammenhang hinreichend analysiert worden.

Wie bezieht Gregor nun seinen Gottesbegriff auf die Tugend? Da die Tugend für ihn in der Aufgabe besteht, sich soweit als möglich an Gott anzugleichen, muß er sie als Angleichung an den unendlichen Gott bestimmen. „Da nun das von Natur aus Schöne den Erkennenden ganz und gar begehrenswert erscheint, um daran teilzuhaben, ist hierfür eine begrenzende Bestimmung nicht vorhanden. Notwendig erstreckt sich das Begehren des Teilhabenden so weit aus wie das Unendliche und hat keinen Ruhepunkt" (... ἀναγκαίως καὶ ἡ τοῦ μετέχοντος ἐπιθυμία τῷ ἀορίστῳ συμπαρατείνουσα στάσιν οὐκ ἔχει p. 4,12—15). Die Definition der Tugend kann nur noch lauten: „Die einzige Bestimmung der Tugend ist das Unendliche" (τῆς δὲ ἀρετῆς εἷς ὅρος ἐστὶ τὸ ἀόριστον p. 4,18).

Die Folgerungen sind, daß die Begierde zu keiner Sättigung gelangt (p. 116,3—23) und daß das Teilhaben am Guten nur als Bewegung ausgedrückt werden kann (p. 118,3—24). Daraus ist eindeutig zu ersehen,

daß die Begierde in ihrer Unbegrenztheit durch die Unendlichkeit Gottes begründet wird. Von ihrem Objekt her zeigt sich, daß die Begierde niemals zu einem κόρος kommen kann. Auf diese Weise ist der platonische Eros zu einer neuen Wahrheit gebracht. Platon orientierte seine Philosophie an der menschlichen Bedürftigkeit[1]; er bezeichnet das Ziel des menschlichen Strebens als die Teilhabe an den ewigen Ideen. Daß der Mensch sich in Unvollkommenheit vorfindet, lehrt, daß Gott jenseits sein muß[2]. Die Abhängigkeit von Gott wird unübertrefflich gewahrt, wenn sie als das ständige Begehren auf seiten des Menschen ausgesagt wird. Der Eros ist es, der den Menschen zu Gott hintreibt. Aber Platon kann nicht aus dem Wesen Gottes erklären, daß der Mensch ihn, das absolut Gute, niemals erreichen kann. Es bleibt dunkel, wie die gereinigte Seele weiterhin in Bewegung zu den Ideen hin bleiben soll, wenn sie doch nur in der Teilhabe an ihnen unsterblich ist. Gregor von Nyssa geht dagegen von dem Gottesbegriff selbst aus. Weil Gott unendlich ist, ist er dem Denken grundsätzlich nicht zugänglich. Die Endlosigkeit entmutigt das Begehren deswegen nicht, weil es von dem *Wissen* getrieben wird, daß Gott unendlich ist[3].

Das Wissen um die Unendlichkeit Gottes darf man m. E. mit dem Begriff mystisch benennen. Dabei soll das Wort mystisch die vorwegnehmende Zusammenfassung der Gottesschau in dem Begriff des Unendlichen ausdrücken. In geheimnisvoller Weise begleitet das Wissen um den unendlichen Gott stets den Menschen. Erst in der Reflektion

[1] Cf. G. Krüger, Einsicht und Leidenschaft, Frankfurt 1948², S. 158. Texte: Symp. 200a—201b; 203b—204a.

[2] A.a.O., S. 215.

[3] Hierin hat J. Gaith, La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse, Paris 1953, gegen H. U. von Balthasar, Présence et Pensée, Paris 1942, S. 76 u. 99, und Liturgie cosmique, Paris 1947², S. 83 u. 92, recht. „En d'autres termes, l'expérience de l'infini exclut le désespoir, puisque le désir toujours inapaisé et toujours comblé n'est que la nature elle-même qui, à chaque instant, se transforme, devient nouvelle et prend d'elle-même une fois de plus une conscience détachée par sa participation au présent divin, du passé et de l'avenir" (S. 205). Gaith kann zu einer solchen Aussage, die ganz dem Ergebnis meiner Ausführungen entspricht, gelangen, weil er das Wesen der menschlichen Bewegung zu Gott in der Freiheit des Menschen sieht. „La liberté est la vérité du mouvement" (S. 202). Aber es bleibt bei Gaith ungereimt, warum gerade ἔρως das eigentliche Agens zu Gott hin sein soll. Nach platonischer Tradition ist ἔρως das Erkenntnisstreben. Außerdem wird der Zusammenhang von Bewegung und Stehenbleiben nur durch die γνῶσις verständlich, eine γνῶσις, die das Unendliche erreichen möchte. Dasselbe Phänomen durch den Begriff der Entscheidung wiederzugeben, die die Freiheit jeweils neu betätigen soll, bedeutet eine Verengung auf die ethische Fragestellung. Gaith verabsolutiert das eine Moment, daß der Mensch in seiner Erhebung zu Gott von dem Zwang (ἀνάγκη) der körperlichen Leidenschaften frei wird. Aber er kann durch dieses Moment nicht erklären, wodurch die Bewegung des Menschen zu Gott veranlaßt ist. Trotzdem ist seine Verengung in ihrer Präzision der Sache noch angemessener als eine so allgemeine Aussage wie „Tätiges Leben" etc. Denn er versucht Gregor von Nyssa philosophisch zu interpretieren.

auf die jeweils erreichte Stufe wird evident, daß Gott nur scheinbar in den Begriff des Unendlichen zusammengebunden wurde. Der Begriff vermag die Bewegung nicht zu hemmen, geschweige denn abzuschließen. Vielmehr ruft er die Bewegung immer wieder hervor. Hier ist durch das Denken selbst ein Begriff gebildet worden, der nicht zu Ende gedacht werden kann. Das Bewußtsein von der Unendlichkeit Gottes bewahrt den Eros davor, angesichts der Unerreichbarkeit des Zieles zu verzweifeln.

c) α) Das Verhältnis des Menschen zum unendlichen Gott wird durch den Begriff der Teilhabe charakterisiert. Dadurch soll ausgedrückt werden, daß der Mensch das Gute von sich aus nicht besitzt. Der ganze Gedankengang über den Aufstieg setzt ja ständig voraus, daß Gott allein das Gute von Natur aus besitzt. Konsequenterweise kann dem Menschen das Gute nur in begrenztem Maße zukommen. In CE III, 6, 79[1] definiert Gregor den Tod im geistigen Bereich als ἡ πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἀκινησία (p. 213, 28), was mit „Trennung von Gott" (p. 214,3) gleichzusetzen ist. Der Zusammenhang mit dem Aufstieg wird durch obige Ausführungen über die Rastlosigkeit ohne weiteres einleuchten. Die ἀκινησία gehört wesentlich zum Menschen. . . . ὁ χωρισμὸς τοῦ θεοῦ . . . οὐδὲ ταύτης τῆς φύσεως τῇ δυνάμει κεχώρισται (p. 214,3 sq.). Bewiesen wird das durch die Geschöpflichkeit des Menschen. „Denn der Übergang aus dem Nichtsein zeigt das Veränderliche der Natur an" (p. 214,4—6). Wir können aus dieser Stelle entnehmen, daß die Vorstellung der 'Möglichkeit' das Verhältnis des Menschen zu Gott nicht ausdrücken kann; folglich kann der Mensch auch nicht „potentiell unendlich" sein. Die menschliche Natur ist nicht kraft ihres Wesens ewig, sondern nur durch Teilhabe am Leben. Dieser Gedanke setzt voraus, daß jedes Wesen, welches einen Anfang seines Seins besitzt, notwendig auch ein Ende besitzt, es sei denn, man kann die übergeordnete αἰτία angeben, die den Rückschlag ins Nichtsein verhindert[2]. Gott bleibt durch seine Unendlichkeit dem Menschen immer in gleicher Weise überlegen, wie Gregor in Cant. or. V p. 158, 12—18 ausführt. Trotz des unaufhörlichen Wachsens im Guten und trotz des Fortschrittes, den die Seele bei ihrer Angleichung an Gott macht, bleibt sie dem Endlichen und Begrenzten verhaftet. Daher findet in diesem Prozeß auch keine Vergöttlichung statt. Denn eine Vergöttlichung des Menschen hieße im Sinne Gregors, daß die menschliche Seele unendlich würde.

β) Aus der Christologie ergibt sich kein Einwand dagegen, daß Gregor die Vergöttlichung grundsätzlich ablehnt. Von Christus wird ausgesagt, daß das Menschliche (τὸ ἀνθρώπινον) durch Vermischung mit dem Un-

---

[1] Der Zusammenhang reicht von § § 75—80 und will zeigen, daß Christus das Leben aus sich selbst, nicht durch Teilhabe besitzt.

[2] Cf. auch CE II, 70. Zur μεταβολή bei Aristoteles s. o. S. 121.

endlichen, welches das Wesen Gottes ist, aufgehoben wird. „Dieses (scil. die menschliche Natur Christi) bleibt durch Vermischung (ἀνάκρασις) mit dem unendlichen und unbegrenzten Guten nicht mehr in den eigenen Maßen und Merkmalen, sondern wird durch die Rechte Gottes mitaufgehoben und er (scil. Jesus) wird statt eines Knechtes Herr, statt eines Untertanen Christus, der König, statt eines Niedrigen der Höchste, statt eines Menschen Gott."[1] Dies gilt nur für den auferstandenen und erhöhten Christus. Das zeigt die Ablehnung der These des Eunomius, daß das Menschliche in Christus ὁ κοινὸς ἄνθρωπος sei[2]. Nur bei Christus ist die ἐξομοίωσις letztlich gleichbedeutend mit ἕνωσις (CE III, 4, 56)! Während aber von der Inkarnation bis zu Jesu Tod die göttliche und menschliche Natur in ihm unterschieden bleiben, werden beide in der Auferstehung vermischt, so daß seine endliche Natur in die unendliche aufgeht. Seine Gottheit gründet in der Auferstehung; sie ist keine Frucht seines Strebens nach der Angleichung und nicht κατὰ προκοπήν erworben[3].

Gregor spricht nicht von einer Vergöttlichung aller Menschen, obwohl man zugeben muß, daß er nicht darüber reflektiert hat, wie sich die Angleichung der Menschen von der Angleichung des Menschen Jesus unterscheidet[4]. Aber Stellen wie De virg. p. 341 sq. und De an. et res. 89 C u. 96 A sq. zeigen, daß sogar nach der Auferstehung der Toten im Jenseits die Art der Gottesschau keine andere ist als hier auf Erden[5]. Selbst wenn ἐπιθυμία und ἐλπίς im Jenseits nach De an. et res. 93 B sqq. aufhören, so kann man doch noch nicht von στάσις sprechen, weil ἡ ἀγαπητικὴ διάθεσις erhalten bleibt (93 C). Zur Verdeutlichung würde ich die Vermutung wagen, daß vielleicht das unterbrochene Wachsen in ein kontinuierliches übergegangen ist, da die Möglichkeit für jegliche Unterbrechung durch die Sünde weggefallen ist[6]. Christus ist jedoch nach seiner Auferstehung ganz der göttliche Herrscher!

---

[1] CE III, 3,46 p. 124,3—8. Cf. ibid. § 63, auch § 68, wo τὸ ἄπειρον die Aufhebung der menschlichen Natur Christi begründet.

[2] Cf. CE III, 4,2; 17; 20.

[3] Die Gottheit Jesu beruht auch nach Eunomius nicht auf προκοπή; cf. CE III, 3,23.

[4] CE III, 3,51: Jesus hat „unsere Sterblichkeit (τὴν ἡμετέραν νέκρωσιν) durch die Vermischung mit sich in lebendige Gnade und Kraft umgewandelt" (p. 126,8 sq.). Man wird kaum umhinkönnen zuzugestehen, daß dieser Gedanke nur vom κοινὸς ἄνθρωπος her verständlich ist. Im nächsten Teil seines 3. Buches gegen Eunomius (Tomus 4) versucht Gregor dann abzugrenzen. Ohne die Widersprüche klären zu können, welche sich hier ergeben, ist für uns die Absicht Gregors doch hinreichend deutlich: Die Vergöttlichung der menschlichen Natur Jesu soll die Teilhabe des gefallenen Menschen an Gott ermöglichen.

[5] Cf. die sachgemäße Besprechung bei F. Diekamp, Die Gotteslehre, S. 102—110. Aber man sollte diese Ausführungen nicht allein der Polemik gegen Eunomius zuschreiben, um das spätere kirchliche Dogma von der visio intuitiva et facialis divinae essentiae bei Gregor nicht verworfen zu finden.

[6] Cf. Cant. p. 30,8—31,8.

γ) In Cant. or. XV p. 458 ist ἡ διαστηματικὴ παράτασις (p. 458,20), welche die Art des Weges zur Wiedergewinnung der ursprünglichen ὁμοίωσις πρὸς τὸν θεόν, wie sie der Mensch als Ebenbild Gottes hatte, beschreibt, m. E. ähnlich zu verstehen. Der Aufstieg erleidet nach dem Fall Unterbrechungen durch die sinnlichen Leidenschaften. Weder im Paradies noch nach der Auferstehung der Toten sind die sinnlichen Leidenschaften da. Die Vorstellung von der Tugend als Weg hat Athanasius am vollkommensten entwickelt: Der verschmutzte Spiegel (= Seele) muß wieder gereinigt werden[1]. Aber daß die ἀγάπη in der Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit des Menschen ihren ὅρος finden würde, wird durch De an. et res. 97 A von Gregor ausgeschlossen[2]. Und von der ursprünglichen Ebenbildlichkeit des Menschen heißt es, daß sie in dem Streben nach Ähnlichem besteht[3].

δ) In Cant. or. I p. 22,19 sq. findet sich der Ausdruck: τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς ἡ πρὸς τὸ θεῖον . . . ἀνάκρασις. Auch daraus ergibt sich kein Einwand gegen die These, daß Gregor die Vergöttlichung des Menschen als abgeschlossenes Resultat ablehnt. Aber weil die Aussage dort steht, wo Gregor den Sinn des Hohenliedes zusammenfaßt, müssen wir kurz darauf eingehen, wie sie zu verstehen ist. Über das Hohelied heißt es: „In ihm ist das Beschriebene die Darstellung einer Hochzeit, der Sinn aber ist die Vermischung der menschlichen Seele mit Gott" (p. 22,18—23,1). Mit ἀνάκρασις umschreibt Gregor sonst das Wesen des erhöhten Christus, der seine menschliche Natur ganz in seine Gottheit aufgenommen hat[4]. Der Begriff bezeichnet die Einigung des Menschen mit Gott nur ungenau. Deshalb präzisiert Gregor ihn im nächsten Satz: ἓν πνεῦμα soll der Mensch mit dem Kyrios werden (p. 23,4). Wie geschieht das? Es ereignet sich in der leidenschaftlichen Hinwendung zu Gott. Die Worte von Deuteronomium 6,5: ἀγάπησον etc. erscheinen Gregor noch zu schwach. Er fügt ἐπιθύμησον hinzu und sieht die Intensität erst durch ἐράσθητι angemessen ausgedrückt. Von hier aus vertieft Gregor seinen Gedanken und gibt den Sinn des Hohenliedes nun so an: „Das Bild ist die Darstellung einer Hochzeit, wobei das Begehren nach der Schönheit die Sehnsucht vermittelt . . ." (p. 23,16 sq.). Entsprechend begegnet auch πρὸς τὸ θεῖον nicht wieder, sondern nur der Komparativ: πρὸς τὸ θειότερον oder πρός τὸ κρεῖττον[5]. Kein Mensch hat die absolute Vollkommenheit je erreicht; sie alle finden sich nur in der Bewegung der Verwandlung vor (p. 29,13 sqq.). Selbst

[1] Oratio Contra Gentes, cap. 8 + 34.

[2] Von hier aus müßte man das korrigieren, was R. Leys, L'image de Dieu, Paris 1951, S. 84f., über das διάστημα als Folge und Bedingung der Sünde schreibt.

[3] Or. cat. 24B/C.

[4] Cf. außer S. 163 auch A Patristic Greek Lexicon, ed. G. W. H. Lampe, Oxford 1961, ἀνάκρασις 2.

[5] Cf. p. 15,1; 19,3; 29,16; 55,16; 72,15; 73,1; 76,4 u. ö.

Mose ist nicht in einen solchen Genuß der göttlichen Schönheit gelangt, der seine Sehnsucht befriedigt hätte (p. 31,8—32,5). Sondern das „Genießen Gottes" ist grundsätzlich sättigungslos (p. 32,6). Je reiner die Schönheit, die metaphorisch den Gottesbegriff vertritt, geschaut wird, um so größer wird das Sehnen nach ihr (p. 31,2—8). Es ist das Wesen der Schönheit, daß sie nur mit Begehren erblickt werden kann (p. 124,15). Die eschatologische Einheit, daß Gott alles in allem wird, besteht darin, daß sich aller Sehnen auf das eine Ziel richtet: Christus! (or. XV p. 469,4 sqq.). So bestätigt auch der zunächst befremdende Ausdruck von der Vermischung der menschlichen Seele mit dem Göttlichen letztlich unsere Deutung, wenn man nur sieht, daß Gregor von Nyssa seine Gedanken im Verlauf der Darstellung immer weiter vertieft.

4. Die Aufhebung der aristotelischen Logik

a) Die eigentliche Größe Gregors wird erst sichtbar sein, wenn gezeigt ist, daß er die aristotelische Logik bewußt aufgehoben hat. Unter 3b in der Analyse der Einleitung von 'Vita Mosis' (p. 3,4—5,4) wurde schon deutlich, wie er die Endlosigkeit des Aufstiegs in der Unendlichkeit Gottes durch implizite Auseinandersetzung mit Aristoteles begründet hat. Abschließend müssen wir nun noch die Folgen bedenken, die sich daraus bei einem Vergleich mit Aristoteles ergeben. Aus der vom Editor des Hohenliedkommentares zu or. VIII p. 247,11 sqq. aus Bonitz, Index aristotelicus, angegebenen Stelle ist zu entnehmen, daß als Konträrbegriff zum progressus in infinitum nur ἵστασθαι und στῆναι benutzt werden. Man vergleiche aus den besprochenen Texten: CE I, 364 p. 134,24 (S. 107); II, 75 p. 248, 29 (S. 162); II, 88 p. 252, 23 (S. 154); Cant. passim (S. 153, 155, 156, 159).

Viel schwerer als die gleichlautende Begrifflichkeit ist die sachliche Übereinstimmung zu werten. Aristoteles hat in An. post. A 19—23 nachgewiesen, daß eine begriffliche Bestimmung nur dann gelingen kann, wenn die Zahl der Voraussetzungen begrenzt ist (s. o. S. 47ff.). Dies gilt auch für die Glieder des Syllogismus an sich. Sie müssen in sich begrenzt sein, wenn sie als Begriffe in einem logischen Schluß erscheinen sollen. Der Beweis ist nur von der Kategorienlehre aus verständlich. Nachdem Gregor die Kategorien für den göttlichen Bereich außer Kraft gesetzt hatte, mußte er behaupten, daß es bei der Gotteserkenntnis die für die menschliche Vernunft nötigen festen Punkte nicht gibt. Wenn man Aristoteles auf seine Begründung für die logischen Prinzipien hin untersucht, so scheint sie letzten Endes in dem Satz zu gipfeln.: τὰ δ'ἄπειρα οὐκ ἔστι διεξελθεῖν. Wird die höchste begrenzte Bestimmung, d.h. doch wohl die Denkbarkeit des Gottesbegriffes, aufgegeben, welche das ἄμεσον par excellence ist, so fällt das wunderbare System der Logik in sich zusammen,

da es seiner wesentlichen Voraussetzung beraubt ist. Das Unendliche nicht durchlaufen zu können, wird bei Gregor zum grundlegenden Glaubenssatz. Er leugnet nicht, daß es Stufen (στάσεις) des Aufstieges gibt. Aber er bestreitet, daß diese Stufen den Menschen Gott näher bringen können, als ob es Stufen gäbe, die die Ausgangsbasis für einen abschließenden Syllogismus darreichen könnten.

Eine Gotteserkenntnis im Sinne der antiken Philosophie gibt es nicht, da die Bedingungen für das notwendige Beweisverfahren fehlen. Der Übergang vom Begrenzten zum Unendlichen, d. h. zu Gott, ist unmöglich. Deswegen, weil im Beweisverfahren das Unendliche als ein Glied erscheint, wird die gefundene Lösung der Vernunft niemals den ersehnten festen Punkt bieten. So ist es für Gregor unmöglich, mit Aristoteles zu sagen: ἵσταται δέ ποτε τὰ ἄμεσα (An. post. A. 72b 22) oder στήσεταί που εἰς ἄμεσον (An. post. 95b 22); noch eindeutiger auf den Gottesbegriff bezogen: ἵσταται τὸ κινούμενον εἰς ἀκίνητον τὸ πρῶτον (Phys. 258 b 5)[1].

Aristoteles mußte als oberste Bedingung aufstellen, daß die ἀρχαί nicht unendlich sein können. Denn wenn die ἄμεσα als Voraussetzungen des Wissens unendlich und deswegen nicht bestimmbar sind, so wird das Wissen als solches aufgehoben (cf. Met. 994 ab; bes. b 22—24)[2]. Wie das Wissen ist auch das Handeln an begrenzte Objekte gebunden (Met. 994 b 9—16). Als letztes Ziel des Handelns erscheint die Verwirklichung des Guten. Um aber als Ende des Vervollkommnungsprozesses gelten zu können, muß das Gute in sich ein begrenztes Objekt sein. Sonst könnte es nicht das anzustrebende Ziel darstellen. Mit der Unmöglichkeit, daß das Gute wegen seiner Transzendenz einen progressus in infinitum voraussetzen könnte, wird zugleich die Unendlichkeit des Guten selbst ausgeschlossen.

Nach des Aristoteles Grundeinsicht, wie wir sie für den Begriff des Denkens herausgearbeitet haben, kann das Handeln des Menschen nur in Bewegung gesetzt werden, wenn das Ziel zugleich die erreichbare Grenze der Bewegung ist. Deswegen ist in der aristotelischen Philosophie Gott die Spitze einer hierarchisch gedachten Vollkommenheitsordnung[3]. Bei Gregor von Nyssa hingegen bleibt Gott außerhalb der Vollkommenheitsstufen. Er erscheint nur insofern als Grenze des Weges, als er durch sein unendliches Wesen angibt, es gebe keine Begrenzung. Der Weg zu ihm ist deswegen ein Weg zum Unendlichen, d. h. ein progressus in infinitum. Nach der Ansicht Gregors hat der Apostel Paulus in Philipper 3,13 den endlosen Aufstieg gelehrt: Jede Stufe sieht eine immer noch

[1] Cf. zu weiteren Stellen Bonitz, Index arist. 348a,42sqq.

[2] Darauf hat H. Cassirer, Aristoteles' Schrift „Von der Seele", Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte 24 (1932) S. 185, unübertroffen hingewiesen.

[3] Cf. A. J. Festugière, Contemplation et vie contemplative selon Platon, Paris 1950², S. 323—325.

höhere Stufe vor sich. Dies ist die Auslegung des Satzes: „. . . ich vergesse, was hinter mir ist." Gregor spielt gelegentlich auch durch eine Umschreibung auf das Pauluswort an: τῶν προδιηνυσμένων λήθην ποιούμενος — „das vorher Erreichte dem Vergessen anheimgebend" (Cant. p. 245,16).

b) Die negative Theologie, die die notwendige Folge der klassischen Philosophie war, ist dabei insofern überboten, als es nun durch das Wesen Gottes selbst erwiesen ist, daß rechte Erkenntnis Gottes sich selbst als Erkenntnis aufhebt. Statt als γνῶσις wird das Verhältnis zu Gott als ἔρως bestimmt, der über jede erreichte Stufe mit unverminderter Leidenschaft hinausstrebt. Gregor führt diesen Begriff im Anschluß an Origenes bewußt ein, indem er ihn auf die geistige Liebe bezogen wissen will. Er weiß sich darin in Übereinstimmung mit der platonischen Philosophie[1].

α) Gregor hat in 'Contra Eunomium' I, 667—668 (p. 217 sq.) einen sehr einprägsamen Vergleich für die Unendlichkeit der Natur Gottes formuliert: Wenn man den Umfang eines Kreises ausmessen will, so stellt man zunächst fest, daß die Umfangslinie überall gleich weit vom Mittelpunkt entfernt ist. Denn welchen Punkt soll man nehmen, um von dort die Ausdehnung bis zum Ende zu messen? Aber auch ein eindeutiges Ende ist nicht zu entdecken. So geht ἀόριστον von „unbestimmbar" zu der Bedeutung „unbegrenzt" über[2].

β) Noch zu einem anderen Vergleich eignet sich die Kreisfigur: Wenn wir statt auf den Umfang auf den überall gleichen Radius blicken, so können wir dadurch unser Verstehen der ewigen Natur Gottes veranschaulichen. „Von dem jetzt Gegenwärtigen gleichsam als dem Mittelpunkt und dem festen Begriff das Denken auf das Unendliche des Lebens (scil. Gottes) ausrichtend, werden wir von dem Nicht-Begreifen immer in gleicher Weise im Kreis herumgeführt" (§ 668 p. 218,11—15). Nirgendwo können wir eine Grenze des göttlichen Lebens erkennen.

Diese Aussage entspricht ganz dem, was Gregor über den Aufstieg der Seele bzw. die Angleichung an Gott gelehrt hat: Der Mensch kann

[1] Cf. G. Horn, L'Amour divin. Note sur le mot «Eros» dans S. Grégoire de Nysse. RAM 6 (1925) S. 378—389. Nach Horn hat Gregor das Wort ἔρως bei seiner Platonlektüre gefunden, aber auch in den biblischen Weisheitsbüchern. Ich kann zwar nicht finden, daß das anstößige Wort von Gregor vermieden würde, wie Horn S. 379 meint. Im Gegenteil, er will das in der Septuaginta und im christlichen Sprachgebrauch häufigere Wort ἀγάπη durch ἔρως ersetzen und gibt eine Rechtfertigung für sein Vorgehen: Cant. or. I p. 26,11—27,15 und p. 23,8sqq. (cf. Origenes Comm. in Cant. Prol. p. 79,21—83,20). ἔρως paßt Gregor besser, weil er in der Analogie zur sinnlichen Liebe die Intensität der Liebe aussagen kann. Cf. Cant. or. XIII p. 383,9: ἐπιτεταμένη γὰρ ἀγάπη ὁ ἔρως λέγεται. Origenes greift in ähnlicher Absicht auf ἔρως zurück und begründet, daß es in Analogie zur sinnlichen auch eine geistige Liebe gebe (Prol. p. 67, 1sqq.).

[2] Die moderne Mathematik unterscheidet in diesem Fall sehr streng zwischen 'unbegrenzt' und 'unendlich'. Für Gregor von Nyssa gilt diese Unterscheidung nicht: s. o. S. 110 und 121.

dem unendlichen Gott nicht näher kommen. Auch kann niemals festgestellt werden, wie nahe der Mensch Gott überhaupt schon gekommen ist. Das Bild vom überall gleichen Radius des Kreises ist also eine direkte Erläuterung des Gedankens, daß Gott der Seele gegenüber, welche teilhabend am Guten wächst, immer „im gleichen Maße" überlegen gefunden wird[1].

Gerade weil Gregor ἔρως über eine allumfassende γνῶσις setzt, endet er nicht im Skeptizismus. Nicht der Mensch, dem die wahrhafte Erkenntnis versagt bleibt, ist das Maß aller Dinge. Sondern der Mensch anerkennt in seinem Streben zu Gott, daß seine Erkenntnis in der Vorläufigkeit des endlichen Denkens gefangen bleibt[2]. Gregors Überlegenheit über die negative Theologie wird am besten deutlich, wenn man seine 'Vita Mosis' heranzieht: Mose war seine Bitte, Gott unmittelbar zu schauen, versagt worden[3]. Aber die ἐπιθυμία der Gottesschau ist durch die verneinende göttliche Antwort nicht abgeschwächt worden. „Denn durch das Gesagte (scil. Abwehren der Bitte in Ex. 33,13) soll er zu der Erkenntnis geführt werden, daß das Göttliche hinsichtlich seines Wesens unendlich ist, durch keine Begrenzung umschrieben" (παιδεύεται γὰρ διὰ τῶν εἰρημένων ὅτι τὸ θεῖον κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἀόριστον, οὐδενὶ περιειργόμενον πέρατι p. 115,14—16). Philo dagegen sagt nur, daß die Gotteserkenntnis unmöglich sei. Deswegen solle der Mensch sie nicht zu heftig begehren, da er sonst an seiner Schwachheit verzweifeln würde. „Erkenne dich also selbst und laß dich nicht hinwegtreiben durch Antriebe und Begierden, die über deine Kraft gehen (ταῖς ὑπὲρ δύναμιν ὁρμαῖς καὶ ἐπιθυμίαις), noch soll die sehnsüchtige Liebe nach dem Unerreichbaren (τῶν ἀνεφίκτων ἔρως) dich erheben und dir den Boden unter den Füßen wegziehen" (De spec. Leg. I, 44)[4]. Es fehlt eine Begründung für die Transzendenz Gottes. Deswegen kann Philo nicht erklären, warum der Mensch *notwendig* auf Gott angewiesen ist. Er muß den 'Eros' dämpfen, der doch gerade in seiner höchsten Intensität die Angewiesenheit des Menschen auf Gott am angemessensten auszudrücken vermag[5]. Zwar weiß Philo von der notwendigen Hinwendung zu Gott. „Sich ausstreckend hebt er (scil. Mose)

---

[1] Cf. Cant. or. V p. 158,14; 17sq.: ἐν ἴσῳ μέτρῳ mit CE I, 668 p. 218,13sq.: περιάγοντες ἴσως καὶ ὁμοίως.

[2] Cf. zu der Frage des Maßes, wie sie sich an dem Satz des Protagoras in der antiken Philosophiegeschichte immer wieder entzündet hat: Platon, Theaet. 152a; Aristoteles, Met. 1053a 35 sqq.; Sextus Empiricus PH I, 216—219; Augustin, De beata vita n. 32—35. Dazu A. J. Festugière, Contemplation et vie contemplative selon Platon, Paris 1950², S. 467—471.

[3] P. 114,19sqq. Cf. zum Zusammenhang oben S. 151f.

[4] Cf. auch De fuga 165; De mut. 9; De post. 15sq.; 169.

[5] Cf. G. Horn, RAM (1925) S. 380: „C'était pour lui l'expression la plus fidèle du mouvement de la nature humaine vers Dieu, de sa «blessure», de sa course passionnée vers la Beauté toujours cachée, toujours entrevue, jamais possédée."

die Sehnsucht nicht auf, aber obwohl er darum weiß, daß er ein kaum zu erjagendes und unerreichbares Objekt liebt, kämpft er trotzdem weiter und läßt nicht ab von dem ernsten Bemühen, sondern gebraucht freiwillig und ohne Zögern alle seine Kräfte, um es zu erreichen" (De post. 13). Weil das Ziel unerreichbar ist, muß die Suche allein schon Erfüllung bedeuten (De post. 21). Die Intention ist die gleiche wie bei Gregor von Nyssa, aber angesichts der Ausführungen muß man urteilen, daß Gregor eine Begründung gibt, aus welcher es sich als notwendig ergibt, daß der Weg zu Gott endlos ist. An die Stelle der negativen Aussage über die Unerkennbarkeit Gottes tritt der philosophisch begründete Satz, Gottes Wesen sei unendlich. Die Unendlichkeit Gottes impliziert die Unendlichkeit des Aufstieges, ohne daß die Intensität des Strebens zu ihm abgeschwächt werden müßte. Weil der Mensch denkend begreifen kann, daß sein Weg zu Gott unendlich ist, zieht ihm die Heftigkeit des Begehrens niemals den Boden unter den Füßen weg und treibt ihn die Grenzenlosigkeit der Sehnsucht nicht zur Verzweiflung. Philo mußte das Begehren auf das rechte Maß einschränken, weil er den Erkenntnisdrang des Menschen und die Unerkennbarkeit Gottes ohne Vermittlung einander gegenüberstellt.

5. Vergleiche mit der Lehre Gregors von Nyssa

Eine skizzenhafte Konfrontierung der Position Gregors von Nyssa mit seinem Namensvetter, Gregor von Nazianz, sowie mit Origenes, Plotin und Valentin möge die geschichtliche Bedeutung noch kurz hervorheben, die seiner Lehre von der Unendlichkeit Gottes und des Aufstieges zu ihm zukommt.

a) Gregor von Nazianz

Gregor von Nazianz weiß so gut wie sein Freund, daß eine volle Gotteserkenntnis dem irdischen Menschen nicht möglich ist. Gott ganz schauen kann man erst, wenn der νοῦς oder λόγος θεοειδείς und θεῖοι geworden sind (or. 28,17; MPG 36,48 C). Nun möchte er aber doch eine Erklärung dafür geben, daß der Mensch nicht von der Gotteserkenntnis abläßt, sondern daß er sich notwendig in ihr vervollkommnen muß. Die Beschreibung eines solchen Weges gleicht in ihren Formulierungen dem Nyssener: Es gibt keine στάσις ἀναβάσεως (or. 29,21; p. 53 C). Eine für Gregor von Nazianz typische Begründung scheint mir in folgendem Satz vorzuliegen: „Denn man möchte das, was man mit Mühe erworben hat, noch mehr besitzen. Das leicht Erworbene wirft man vielleicht weg, weil man es ja wieder ergreifen kann."[1] Ähnlich wird der zugrunde liegende Gedanke durch or.

[1] Or. 28,12; 40D: Φιλεῖ γὰρ τὸ μὲν πόνῳ κτηθὲν μᾶλλον κρατεῖσθαι· τὸ δὲ ῥᾳδίως κτηθέν, καὶ ἀποτύεσθαι τάχιστα, ὡς πάλιν ληφθῆναι δυνάμενον.

38,7 veranschaulicht: „Es scheint mir, daß er (scil. Gott) durch das, was man von ihm verstehen kann, zu sich selbst zieht; . . . durch das Nichtverstehbare wird die Bewunderung erregt. Worüber man sich verwundert, das erregt die Begierde noch mehr, das Begehren reinigt, das Reinigende wiederum bringt das Gottgestaltige hervor. Mit solchen Verwandelten hat er schon wie mit seinesgleichen Umgang — die Rede wagt etwas jugendlich Leichtsinniges — Gott mit Göttern vereinigt und erkannt; vielleicht sogar so weit erkannt, wie er die Erkannten kennt" (317 C). Getragen und begründet sieht Gregor seine Ausführungen durch das Grundprinzip der platonisch-aristotelischen Philosophie: Am Anfang jedes Philosophierens steht das θαυμάζειν. Die Verwunderung trägt zur weiteren Gotteserkenntnis empor. Aber sie endet im Gegensatz zum Nyssener in der Göttlichkeit des Menschen! „Diese Göttlichkeit ist die Vollkommenheit, auf die wir zustreben."[1] Wird dann hinzugesetzt; Ἄπειρον οὖν τὸ θεῖον καὶ δυσθεώρητον[2], so wird K. Holl recht haben: Der νοῦς des Menschen ist das „zur Auffassung des Unendlichen Befähigte"[3]. Genau damit jedoch wird der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf wieder relativiert. Ein Unterschied oder gar Gegensatz zur griechischen, insbesondere zur platonischen Philosophie wird von dem Nazianzener nicht mehr empfunden. Auch bei Platon ist es τὸ καλόν bzw. τό ἀγαθόν, was die Seele anzieht, und die Gleichgestaltigkeit wird auch bei ihm erst nach dem Tode erreicht. Wenn nun das Göttliche für Gregor von Nazianz unbegrenzt ist, so kann die Vernunft es trotzdem aufnehmen: Darin liegt zwar ein großer Unterschied zur platonischen Philosophie, allein der Nazianzener hat ihn nicht erkannt. Das Unbegrenzte ist ja für ihn ein negatives Gottesprädikat wie alle anderen (s. o. S. 115). Gregor von Nyssa hält aber die Einsicht fest, daß Gott im logischen Sinne unendlich ist und deswegen dem geschaffenen Menschen grundsätzlich überlegen bleibt.

b) Origenes

Das Ziel der Vervollkommnung des Christen bei Origenes ist die volle Gotteserkenntnis[4]. Dies ist insbesondere das Thema seines Hohenlied-

---

[1] Or. 30,6; 112B: . . . ὅλου θεοῦ χωρητικοὶ καὶ μόνου, τοῦτο γὰρ τελείωσις, πρὸς ἣν σπεύδομεν. Weitere Stellen bei K. Holl, Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den Kappadoziern, Tübingen-Leipzig 1904, S. 163—166.

[2] Or. 38,7; 317C.

[3] A.a.O., S. 163.

[4] Cf. zum ganzen Abschnitt H. Crouzel, Origène et la «connaissance mystique», Museum Lessianum section théologique 56 (1961). Seine Übersicht über das Wort 'erkennen' ist vollständig zu nennen. Deshalb erübrigen sich Hinweise auf frühere Origenesstudien zu diesem Thema. Fast alle Texte wurden der Arbeit Crouzels entnommen.

kommentares[1]. Die Erkenntnis Gottes soll zur Vereinigung mit ihm führen, wie die genannten Texte zeigen und wie vor allem aus Comm. in Joh. XIX, 4 hervorgeht[2]. Dort wird das Erkennen mit der Vereinigung gleichgesetzt, wobei Origenes zur Begründung auf den Gebrauch von „erkennen" in Genesis 4,1 verweist. Auf Erden kann der Mensch die mit Gott einende Erkenntnis nicht erreichen, da er noch mit dem Körper behaftet ist. Nur in Ausnahmefällen ist hier eine Schau Gottes möglich[3], aber die Beschwernis der Seele durch den Körper zieht den Menschen auch dann wieder in die nichtgöttliche Welt hinab, so daß die dauernde Schau im irdischen Leben nicht erreichbar ist[4]. Deswegen ist die wahre Vollkommenheit ein eschatologischer Begriff[5]; „le parfait est un concept-limite, un idéal jamais atteint ici-bas"[6]. Aber trotzdem gilt es, auf Erden niemals mit dem Wachsen aufzuhören[7]; denn nur wer bis zum Ende durchhält, wird die Vereinigung mit Gott zum Geschenk erhalten[8]. Von dieser Grundkonzeption aus werden die von Gregor von Nyssa abweichenden Auslegungen im Hohenliedkommentar verständlich. Führen wir ein paar Beispiele an:

Es soll interpretiert werden: „Deswegen lieben dich die jungen Mädchen, sie laufen dir nach" (Cant. 1,3). Sie laufen dem Bräutigam nach, weil sie offensichtlich „das unverstehbare und unaussprechbare Wesen" selbst noch nicht erreicht haben[9]. Bisher sind sie nur bis zu seinem Namen vorgedrungen; aber sie werden nicht eher ruhen, als bis sie sich mit ihm selbst vereinigen können, wie es nach Joh. 17,21 versprochen ist[10]. Der ausgeleerte Salbtopf wird auf die Selbstentäußerung Gottes gedeutet. Gott hat sich erniedrigt, da keiner die Fülle der Gottheit ergreifen kann[11]. Mit einer Einschränkung: nisi fortassis sponsa pro eo (p. 108,2)[12]. Dies gehe daraus hervor, daß der ausgeleerte Salbtopf sich ja nur auf die „adulescentulae" beziehe. „Diese «adulescentulae» aber, wie wir schon oft gesagt haben, sind Seelen, quae primis et initia alentibus eruditionibus videntur imbutae . . ." (p. 111,12 sqq.). Sie sind noch nicht bis zur Glückseligkeit, von dem Wein aus des Bräutigams Brüsten kosten zu dürfen, vorgedrungen; sie haben weder die höchste Vollkommenheit erreicht,

---

[1] Cf. Crouzel S. 519: „Cette idée est constamment exprimée dans le 'Commentaire de Cantique'." Als Texte werden angeführt: Comm. in Cant. I p. 91,5 und III p. 223,21.
[2] Cf. Crouzel S. 520.
[3] C. Cels. II, 64 p. 185,26; cf. Crouzel S. 471.
[4] In Joh. VI, 52 p. 161,12. 16; cf. Crouzel S. 471 und 503.
[5] Cf. Crouzel S. 484. [6] Crouzel S. 494.
[7] Comm. in Cant. prol. p. 79,5; cf. Crouzel S. 462.
[8] Comm. in Cant. I p. 109,15; cf. Crouzel S. 462.
[9] Comm. in Cant. I p. 103,9. [10] Ibid. p. 103,12—17.
[11] Ibid. p. 107,25 sqq.
[12] Es muß allerdings damit gerechnet werden, daß Rufin gerade solche Stellen eingefügt oder geändert hat.

noch haben sie die vollkommene Liebe schon erfüllt (p. 110, 31 sq.). Aber in der Fülle der Zeiten wird Christus auch ihnen die Reife und Weisheit der Vollendung schaffen (111,17 sqq.).

Auf dieses klar zu bezeichnende Ende stützt sich die ganze Hoffnung des Origenes, wie er in der Rufinschen Übersetzung zu Wort kommt. „Ich aber habe dich nicht um des «ausgeleerten Salbtopfes» willen, sondern gerade um der «Fülle» «der Salben willen geliebt»" (p. 108,7 sq.).

Er empfindet es an einer anderen Stelle der Rufinschen Übersetzung als Schmerz, daß auch er noch nicht zur vollkommenen Gottesschau vorgedrungen ist. „Aber da mein Leben schon fast beendet und mir seine Gegenwart nicht gegeben ist, sondern ich nur seine Diener auf- und absteigen sehe zu mir hin, deswegen soll sich das Gebet meines Bräutigams an dich, Vater, richten und soll darum flehen, daß du dich schließlich meiner Liebe erbarmst und ihn schickest, damit er nicht nur lediglich durch seine Engel und Propheten spricht, sondern selbst durch sich selbst komme und «mich küsse mit den Lippen seines Mundes»; er möge seine Worte in meinen Mund legen, damit ich ihn selbst reden höre, ihn selbst lehren sehe" (p. 90,20—27). Auch eine Stelle wie Hom. in Num. XVII,4 sprengt diesen Rahmen nicht. Dort wird von der „unbegreiflichen und unaussprechbaren Weisheit" Gottes gesprochen; sie ist das Ziel der Wanderer auf Erden. „... und je weiter sie kommen, um so mehr vergrößert sich der noch zurückzulegende Weg: tenditur in immensu."[1] Origenes verbindet diese Erkenntnis von der 'ewigen' Wanderschaft mit der uns aus Gregor von Nyssa bekannten Philipperstelle: Phil. 3,13[2]. Aber Crouzel interpretiert wohl richtig, wenn er sagt: „Il ne s'agit cependant pas de scepticisme ni d'agnosticisme: cette marche a un but, une connaissance parfaite l'attend."[3] So sind die Ausführungen, in denen Origenes auf Phil. 3,13 zurückgreift, mit dem festen Ziel, dem versprochenen Land, verbunden[4]. Im Hohenliedkommentar ist die Vollkommenheit ebenfalls ein festumrissener Begriff, nach dem man sich ausstrecken soll[5]. Damit ist trotz mancher Übereinstimmung der Unterschied zu Gregor von Nyssa gesetzt: Am Ende steht die Vergöttlichung der Vernunft, d. h. für Origenes, die des Menschen[6]. Abgesehen von der Ausnahme einer plötzlichen Erleuchtung ist der Weg auf Erden jedoch wie bei Gregor von Nyssa ein dauerndes Streben nach der Vollkommenheit[7].

[1] Ibid. p. 160,12; cf. Crouzel S. 462f.
[2] Cf. ibid. p. 160,22sqq.
[3] Crouzel S. 463.
[4] Cf. Hom. in Num. XXIII,11 p. 221,30sq.; XIX,1 p. 180,17sq.; insbes. II,2 p. 12, 13sq., wo die Möglichkeit erwogen wird, bis zur Vollkommenheit der Auferstehung zu gelangen.
[5] Cf. Comm. in Cant. I p. 143,16; II p. 213,17; II p. 219,12.
[6] Cf. Comm. in Joh. XXXII,27 (p. 472,29); Crouzel S. 512f.
[7] Cf. Hom. in Num. XVII,4 p. 163,14; auch Comm. in Cant. II p. 219,12.

Aber Gott muß auch von sich aus unerkennbar, von seinem Begriff her der Unerreichbare sein. Der Gottesbegriff muß nicht nur die Feststellung der Transzendenz Gottes in sich enthalten, sondern auch ihre Begründung miteinschließen. Nur dann faßt er als Begriff zusammen, was die Theologie über die Unbegreiflichkeit Gottes aussagen will. Wenn seine Unbegreiflichkeit nicht in seinem Wesen selbst begründet ist, sondern in der Schwäche des irdischen Menschen, dann wird sie nicht grundsätzlich genug gedacht. Deswegen lehnt Gregor einerseits die „plötzliche Erleuchtung" ab[1]. Andererseits kann der Mensch auch nach der Auferstehung nicht gleichen Wesens mit Gott sein! Die Selbigkeit des Menschen hier und im Eschaton wird dadurch gefährdet.Nach der Lehre Gregors gibt es dort nichts mehr, was den Menschen veranlassen könnte, sich von Gott abzuwenden. Auch kein Überdruß der reinen Gottesschau kann eintreten, weil die Liebe den Menschen bis in alle Ewigkeit in eine Bewegung zu Gott versetzt[2]. Die Gefahr des Überdrusses hat Gregor besonders beunruhigt. Neben dem Hauptgedanken, daß der Stillstand im Streben zu Gott dem Bösen gleichzusetzen ist[3], hat das Schreckbild des Überdrusses ihn dazu angehalten, auch nach der Auferstehung ein Wandern zum Unendlichen anzunehmen. Wir müssen wegen der Gesamthaltung Gregors gegenüber Origenes damit rechnen, daß wie bei den Gnostikern so auch bei Origenes der Überdruß die Ursünde ist. Wir finden diesen Gedanken leider nur in einem nicht wörtlichen Fragment[4].

---

[1] R. Leys, La théologie spirituelle de Grégoire de Nysse, Studia Patristica II (Berlin 1957), weist S. 504 Anm. 4 darauf hin, daß Gregor das ἐξαίφνης κατόψεται (Platon, Symp. 210e) bewußt durch πρὸς ἐκεῖνο μόνον ἐρωτικῶς τε καὶ ἐπιθυμητικῶς ἕξει (De virg. p. 296, 14sq.) ersetzt. „Grégoire tient dès sa première œuvre ce qu'il exprimera encore dans une des dernières que «désirer» Dieu c'est là le «voir» (Vita Mosis 404A)."

[2] Cf. Gregor von Nyssa, De an. et res. 96Csq.

[3] Ibid. 93Asqq.

[4] De princ. II, 8,3 p. 159; über den Charakter des Fragments cf. die Einleitung von Koetschau p. 62,16sqq. Zuversichtlicher trägt E. Ivánka, Hellenistisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben, Wien 1948, S. 49—51, diesen Gedanken vor. Fußend auf Lieske (Die Logosmystik des Origenes) urteilt Ivánka: „Vom Begriff der Unendlichkeit Gottes her haben die Kappadokier das origenistische Koros- und Kyklos-Motiv überwunden. Wenn Gott unendlich ist, dann ist auch die Annäherung an Gott 'unendlich' in dem Sinne, daß das 'bei Gott sein' kein statisches 'am Ziel sein' werden kann, in dem eine 'Übersättigung', aus dem ein 'Abfall' möglich ist."

Unklar bleibt bei Ivánka, was Unendlichkeit heißt. Zwar spricht er davon, daß die Vorstellung vom κόρος „einem wirklichen philosophischen Durchdenken der Unendlichkeit Gottes gegenüber" ihren „Sinn" und ihre „Denkberechtigung verliert" (S. 51); aber die Erklärungen des Begriffes geben das nicht her. S. 46 ist es die „jede logische Definition übersteigende Unendlichkeit", die die Kappadokier offensichtlich aus dem „platonischen Unendlichkeitsbegriff" und der „neuplatonischen Lehre von der Unbegreiflichkeit des Einen" (S. 29) gebildet haben. Es ist gezeigt worden, daß der platonische Unendlichkeitsbegriff nur Unbestimmtheit ist und so auch von Gregor von Nyssa nicht auf Gott angewendet werden kann. Aristoteles und seine Lehre vom regressus in

c) Plotin

Der Begründer des Neuplatonismus steht zu Origenes im Gegensatz dadurch, daß er Denken und Schauen sehr genau unterscheidet. Das Denken wird erst durch die Schau ermöglicht. Der Blick auf das Eine gibt der Vernunft das Maß (πέρας), welches nötig ist, um Begriffe bilden zu können. Das Eine liegt außerhalb des Bereiches der wissenschaftlichen Erkenntnis, wird aber von jeglicher Erkenntnis vorausgesetzt[1]. Nachdem Plotin die Notwendigkeit der Schau des Einen herausgestellt hat, hat er insbesondere ihre Ermöglichung erörtert. Seine Schau des Einen bietet eine direkte Parallele zu der „Mystik" Gregors, weil auch hier die Gottesschau das Ziel ist. Wir müssen Plotin deswegen zum Vergleich mit heranziehen, weil er den bedeutendsten außerchristlichen Versuch gemacht hat, die Gottesschau zu untersuchen. Es stellt sich die Aufgabe, Plotins Lehre von der Schau im Lichte der Ausführungen Gregors von Nyssa über die Gotteserkenntnis zu beurteilen.

Die Vernunft hat den Gegenstand der ihr eigentümlichen Bewegung, des Denkens, in sich selbst[2]. Gleichzeitig aber muß sie sich dem Absoluten zuwenden, um seiner selbst bewußter νοῦς zu sein. Diese Schau auf das Absolute, welches jenseits der Vernunft liegt[3], ist der denkenden Vernunft nicht möglich, sondern nur der liebenden Vernunft (νοῦς ἐρῶν). Das Erfassen des Absoluten beschreibt Plotin als ἐπιβολῇ τινι καὶ παραδοχῇ. In II, 4,10 und III, 8,9 greift er ebenfalls auf ἐπιβολή zurück, um die Steigerung gegenüber der Erfassung eines intelligiblen Gegenstandes anzudeuten. „Der Ausdruck ἐπιβολή ist neutral genug, um hier noch verwendet werden zu können."[4] Dadurch daß er παραδοχή hinzufügt, kann er genauer bestimmen, worin die Steigerung besteht: „Man wird daraus entnehmen, daß der Charakter der Hingabe, der in ἐπιβολή liegt (sich ganz auf etwas werfen), jenes 'Sichloslassen' noch intensiver vorhanden sein muß. Die Einigung mit dem 'Gegenstand', der keiner mehr ist, bedeutet eine Einschmelzung des ganzen menschlichen Wesens."[5] Der letzte Satz enthält zwei Voraussetzungen, deren Darstellung den Blick für eine Beurteilung freigibt.

---

infinitum sind von Gregor vorausgesetzt. Dann erst gibt das „Durchdenken der Unendlichkeit Gottes" einen philosophischen Sinn.

Gibt man diesen Zusammenhang zu, dann braucht man das ewige Hinstreben des Menschen zu Gott nicht aus seiner wandelbaren Natur zu erklären, sondern kann bei dem Begriff des Unendlichen bleiben, cf. S. 54f. Der Gottesbegriff begründet dann den unendlichen Aufstieg.

[1] Cf. Enn. VI, 9,3.

[2] Enn. VI, 7,35,19sqq.

[3] ἐπέκεινα αὐτοῦ ist Interpretation von Platon Resp. 509b: ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Plotin will von seinem Platonverständnis aus den Gottesbegriff des Aristoteles kritisieren.

[4] O. Becker, Plotin und das Problem der geistigen Aneignung, Berlin 1940, S. 17 zu Enn. II, 4,10.

[5] A.a.O.

α) Einerseits wird auf die Notwendigkeit verwiesen, die absolute Einheit in noch höherem Maße zu besitzen als die denkende Vernunft sie erreichen kann. Die Einheit, welche das Denken begründet, kann von der Vernunft nur geschaffen werden, wenn sie sie von woandersher schon besitzt. Die Gesamtheit der Dinge erscheint der Vernunft nur als Unbestimmtheit (ἀοριστία II, 4,10). Soweit sich die Einheit durch die Vernunft herstellen läßt, gelingt dies nur als Zusammensetzung. Das auf absoluter Höhe stehende Eine gibt die Richtung an, in der sich die Unbestimmtheit in einzelne Bestimmtheiten und deren Zusammenhalt auflöst[1]. Das Vorbild der absoluten Einheit muß so fest im denkenden Menschen verankert sein, daß es ihm gelingt, in dem bruchstückhaften Zusammenhalt des Seins das Abbild der Einheit zu erkennen. Plotin versucht diese unmittelbare Verankerung des Absoluten im Menschen durch Vergleiche mit dem Sehen zu exemplifizieren: Licht macht Gegenstände sichtbar und erst am sichtbaren Gegenstand erscheint das Licht[2]. Um aber den Ursprung des Lichtes sehen zu können, muß alles Gegenständliche, das die Vermittlung herstellte, wieder aufgehoben sein. Wenn man in der dunklen Nacht ein Licht durch die geschlossenen Augenlider sieht, dann hat man das Gefühl, das Licht sei in einem selbst und nicht mehr als ein Gegenüber von einem unterschieden. Unbildlich ausgedrückt: „Die große Seeleneinheit, in der das Ganze der Welt lebt, läßt sich, von innen gesehen, nur in der Form des menschlichen inneren Selbstgefühls im Ganzen denken."[3] Die Vereinigung mit dem Absoluten muß so unmittelbar sein, daß jedes gegenständliche Gegenüber überwunden wird. Dies ist nur möglich, wenn man sich selbst anschaut, ohne über diese Einheit wieder reflektieren zu können[4]. „Entschließt sich aber die Seele, sich rein für sich allein auf die Schau des Einen zu richten, dann sieht sie es, indem sie mit ihm zusammen ist und Eines ist, und eben weil sie dann mit ihm Eines ist, glaubt sie noch gar nicht zu haben, was sie sucht, weil sie von dem Gegenstand ihres Denkens selbst nicht unterschieden ist."[5] Die Philosophie ist hier am Ende. Sie kann nur noch über den Zustand des Erlebens Aussagen machen[6]. Und selbst das ist einzuschränken, da es eine Schau ist, die sich selbst betrachtet.

---

[1] Cf. E. Bréhier, La philosophie de Plotin, Paris 1928, S. 140, über das Werden der Vernunft: Enn. VI, 9,4,6; VI, 9,5,13—21.

[2] Cf. Enn. V, 5,7.

[3] O. Becker a.a.O., S. 29 mit Verweis auf Enn. IV, 4,24,22 und IV, 4,6,13.

[4] VI, 9,3; cf. O. Becker a.a.O. S. 33—36 mit den Textangaben.

[5] VI, 9,3,10—13 nach Harder.

[6] VI, 9,3,51sqq. K. Jaspers, Die großen Philosophen I, München 1957, S. 676f., weist überzeugend darauf hin, daß Plotins Überschreiten des Denkens auf der Stufe von psychologischen psychopathologischen Phänomenen nicht zu fassen ist. Zur metaphorischen Sprechweise Plotins: E. Bréhier, Notice zu Enn. VI, 9,11 in seiner Editio und H. R. Schwyzer, RE (Pauly-Wissowa) XXI, 1 Sp. 571,63ff.

β) Damit sind wir bei der anderen Voraussetzung angelangt, nämlich bei der Erkenntnis von Gleichem durch Gleiches. τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ist nicht eine überkommene Voraussetzung für Plotins Denken, sondern die vollständige Anwesenheit des Absoluten im Menschen ist, so hat sich ergeben, nur in der Identität möglich[1]. Diese Identität führt den Menschen über das Seiende und damit über den Bereich des individuellen Selbstbewußtseins hinaus. „Du sagst nicht mehr: Dieses Einzelwesen bin ich!, sondern du verläßt eine solche Grenze, indem du alles (πᾶς, nicht πᾶν!) wirst, was du ja auch schon früher warst" (VI, 5,12,17—19)[2]. Die notwendige Folge: εἰς ἓν ἰόντα (ibid. l. 36). Dem denkenden Bewußtsein wird das Überschreiten der Grenze des Denkens nur als ein Aufgehen in der Unbestimmtheit zugänglich[3]. Ist der Mensch so über die seiende Gegenständlichkeit hinausgelangt, so ist er eins mit dem Absoluten. Er schaut sich selbst als das Absolute, weil es etwas Seiendes außer ihm nicht mehr gibt. Dieser Zustand soll wohl als kontemplativer Akt die absolute Einheit selbst darstellen[4]. Er gibt den Grund des Wissens ab, ein Verstehen des Einen κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα (VI, 9,4,3). Die Gegenwart des Absoluten allein, so daß der Mensch sie schaut, ohne sich als Betrachter distanzieren zu können, ist die Einheit in sich, reine Identität. Der Mensch geht über seine an sich gesetzte Grenze hinaus und erreicht durch kontemplatives Verharren in sich selbst die Gottesschau. Gewiß, nur selten! Aber es ist doch grundsätzlich notwendig; im Bilde gesprochen: „Er (scil. der Mensch) sucht, das Geliebte zu erblicken, damit es ihm, der danach dürstet, neues Wasser reiche" (VI, 7,33,26sq.).

Die Ferne zur Lehre vom endlosen Aufstieg bei Gregor von Nyssa ist deutlich: Die Gottesschau muß sich von Zeit zu Zeit ereignen, damit der Mensch nicht in der Unbestimmtheit verharre, welche das Böse ist. Die Hinwendung zum Urgrund aller Dinge muß jetzt und dann durch eine verwirklichte Einheit neuen Auftrieb erhalten, damit die Kraft nicht erlahmt, das All von ihr her denkend zu durchdringen. Die Liebe (ἔρως) ist unbegrenzt, maßlos — „ja unendlich" —, weil auch ihr

[1] Cf. VI, 9,11,25—33. M. de Gandillac, La sagesse de Plotin, Paris 1952, S. 154, hat nicht recht, wenn er γνῶσις mit 'union' und 'contact' gleichsetzt. Die eigentliche Einheit ist wohl analog von Denken und Gedachtem (cf. VI, 9,8), aber gleichzeitig steht sie auf einer höheren Stufe, da sie von der γνῶσις schon vorausgesetzt werden muß.

[2] Cf. E. Bréhier, La philosophie de Plotin, Paris 1928, S. 111f.

[3] Cf. VI, 9,7,1: „Wenn du aber deswegen, weil es nichts von diesen Dingen ist, mit deinem Erkennen ins Unbestimmte gerätst, so nimm deinen Standort eben in den genannten Dingen und von da aus schaue" (Harder).

[4] Hiermit sind Plotins Aussagen überschritten. Ich sehe in diesem vorsichtigen Satz aber die Möglichkeit, auf dem Wege von Bréhiers Interpretation weitergehend auch das ἕν als Hypostase verständlich zu machen. Bréhier hat seinen Ansatz hierfür leider nicht genügend fruchtbar gemacht; cf. a.a.O., S. 62 und 158, dazu den zitierten Text: καὶ γὰρ καὶ τὸ συνεῖναι ἑαυτῷ οὐκ ἂν ἄλλως ἔχοι, εἰ μὴ τὸ συνὸν καὶ τὸ ᾧ σύνεστιν ἓν καὶ ταὐτὸν εἴη (VI, 8,15,2—4).

'Gegenstand' unbestimmbar groß ist (VI, 7,32,28). Aber daraus ergibt sich nicht ein unendlicher Weg, sondern dem progressus in infinitum steht bei Plotin eine wechselnde Unruhe gegenüber, wobei das Ende des Weges hin und wieder erreicht wird (cf. VI, 9,11,40—45). Nur ist es der liebenden Vernunft nicht möglich, sich gegen die denkende Vernunft länger als einen Augenblick zu behaupten. Der Mensch vermag die Schau des unbestimmten Einen nicht festzuhalten; er fällt immer zum Seienden zurück[1]. „Die Seele erleidet ja einen Abfall vom Einssein und ist nicht völlig eines, wenn sie die wissenschaftliche Erkenntnis einer Sache gewinnt . . . So muß sie also über die Wissenschaft hinauseilen und darf in keiner Weise aus dem Einssein herausstreben, sondern muß ablassen von der Wissenschaft und von dem Wißbaren . . ." (VI, 9,4,3—9)[2].

Gregor von Nyssa vertritt auch die Forderung, nicht bei der Erkenntnis (γνῶσις) stehenzubleiben. Aber er hält dennoch fest daran, daß dem Menschen eine Sache nur durch das Denken zugänglich wird. Gott liegt für ihn wie für Plotin außerhalb des Vernunftbereiches. In der Haltung des Eros wird der denkende Mensch davor bewahrt, die Vernunft absolut zu setzen. Trotzdem bleibt der Mensch auf die Vernunfterkenntnis angewiesen, eine Bindung, die Plotin nur ungern zugibt. Diese beiden Grundtatsachen seiner Auffassung vom Menschen verbindet Gregor so, daß der Mensch durch sein notwendiges Streben nach der Gotteserkenntnis aus der jeweils gefaßten Erkenntnis hinausgedrängt wird zu einer noch vollkommeneren Stufe des Begreifens. In diesem progressus in infinitum des Denkens wird die Transzendenz Gottes gewahrt, weil Gott als das Unendliche nicht eingeholt werden kann. Der Eros kann nicht erlahmen, solange das Wissen festgehalten wird, Gott sei der Unendliche. Der progressus in infinitum ist die einzige Verwirklichung dieses Wissens.

Es ist also nicht einzusehen, warum der 'Gegenstand' des Eros von Zeit zu Zeit erscheinen muß, weshalb also der Mensch die Transzendenz aufheben muß, um an seinem Weg zu Gott festzuhalten. Die Reflexion auf den jeweiligen Erkenntnisstand verlangt danach, weiterzugehen, da die Erkenntnis des Unendlichen mit ihm noch nicht erreicht ist.

In der Identität mit dem Einen hatte Plotin vielleicht die absolute Einheit gesucht. Darin ist die Auflösung des Selbst enthalten und das Gegenüber zum Einen (= Gott) aufgehoben. Richtig ist hier gesehen, daß im Stehenbleiben auf der Stufe des Gegenübers der Mensch Gott gegenüber Selbständigkeit behält, die in ihrer eigenmächtigen Behauptung des Ich

[1] Cf. VI, 9,3,1 sqq.; bes. l. 8.

[2] Harder. Der Rekurs auf die Gnade, welche die ekstatische Erhebung zu einer geschenkten macht, ist Plotin gegenüber kein durchschlagendes Argument. Denn auch er hält die Schau letztlich für gewirkt vom Einen. Der Weg der Tugend ist theologisch geurteilt ein Synergismus; aber Gregor von Nyssa vertritt ihn zu Recht gegenüber dem Kurzschluß einer Selbstvergöttlichung des Menschen durch eine magisch verstandene Gnade.

gegen Gott Sünde ist. Gregor von Nyssa entzieht sich dieser Konsequenz, ohne das Selbst des Menschen aufzulösen, indem er den progressus in infinitum bejaht. Die erreichte Stufe des Gegenüber wird ja jeweils wieder aufgehoben, ohne daß jedoch der Mensch jemals von einer erreichten Identität mit Gott selbst sprechen könnte. Er bleibt Gott gegenüber als Geschöpf!

d) Valentin

Wenn wir auch über die historischen Zusammenhänge hier nichts ausmachen können, ist es doch bemerkenswert, daß anscheinend bei Plotin wie bei Gregor von Nyssa ein Gedankengang der valentinianischen Gnosis in Weiterentwicklung und Widerspruch eine überraschende Aufnahme findet[1]. Irenäus berichtet Adv. haereses I, 2,2 über die valentinianische Lehre vom Fall der Sophia[2]. Auch der Aion Sophia befindet sich im Pleroma; ihr ist der geringste Rang zugewiesen. Sie wird plötzlich von einer Leidenschaft ergriffen, verläßt ihren Platz im Pleroma und stürmt vorwärts. Es war ihr möglich, so die Ordnung des Pleromas zu durchbrechen, weil jene Leidenschaft sie ergriff, ohne daß der ihr zugehörige Partner — das Pleroma teilt sich in Syzygien auf — sie zurückhielt. Nach dem Bericht des Irenäus soll der Theletos der Partner sein. Der Ausdruck stammt aus der Sprache der Septuaginta und drückt den Gegenstand des Strebens und Verlangens aus[3]. Die Sophia will also das Maß des Wissens, das sie hat, überschreiten. „Vorwärts aber stürmte der weitaus letzte und jüngste Aion der Zwölfergruppe ..., das ist die Sophia, und wurde von einer Leidenschaft entzündet ohne die Umarmung ihres Partners, des Theletos."

Was sich bisher schon aus der Zuordnung von Sophia und Theletos erschließen ließ, das wird nunmehr deutlich dargelegt, nämlich die Herkunft der Leidenschaft und ihr Ziel. Es bleibt unsicher, warum sie „bei denen um den Nous und die Aletheia" entstand. Hatten alle intelligiblen

---

[1] Angesichts der Diskussion, die die „religionsgeschichtliche Schule" über die Eigenart der Gnosis entfacht hat und die heute immer noch kein eindeutiges Ergebnis aufweist, halte ich es für unangemessen, mich in diesem kurzen Abschnitt mit der Literatur auseinanderzusetzen. Zur Begründung der Interpretationsweise, die ich hier voraussetze, wären erhebliche Vorarbeiten notwendig, die ich bisher noch nicht geleistet habe. So möchte ich meine Ausführungen über den Fall der Sophia bei Valentinus als eine vorläufige Hypothese betrachtet wissen, die die hohe Einschätzung der valentinianischen Schule durch A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Leipzig 1931[5], Bd. I S. 243—261, voraussetzt und sich den Grundzügen der Deutung durch E. de Faye, Les gnostiques et le gnosticisme, Paris 1925[2], anschließt.

[2] Soweit ich die Literatur übersehe, wird nicht ernsthaft bestritten, daß der Bericht des Irenäus über den Fall der Sophia Valentins eigene Lehre gut wiedergibt, cf. G. Quispel, The Original Doctrine of Valentine, VigChr 1 (1947) S. 44, 50—53.

[3] Cf. Liddell and Scott.

Hypostasen, die Aionen, den Drang, über sich selbst hinauszugehen, nur daß sie sich im Gegensatz zur Sophia nicht zu Unbesonnenem hinreißen ließen?

Neid um die Gottgleichheit des Nous war die Ursache des tollkühnen Vorwärtsstürmens. Denn allein dem Nous war die Erkenntnis des göttlichen Urgrundes möglich (cf. Iren. Adv. haer. I, 2,1). Die vollkommene Erkenntnis bedeutet im griechischen Verständnis Gemeinschaft. Zur unvermittelten, unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott wollte auch die Sophia gelangen, indem sie selbständig danach strebte, den Vater ganz zu erfassen. „Sie (scil. die Leidenschaft) begann bei denen um Nous und Aletheia, sprang dann aber plötzlich auf diesen Aion über, der sich darauf abwendete ‹von seinem Platz im Pleroma›, unter dem Vorwand der Liebe, in Wahrheit jedoch aus Tollkühnheit, weil er nicht mit dem Vater, dem Vollkommenen, wie der Nous in Gemeinschaft verbunden war. Diese Leidenschaft ist die Erforschung des Vaters. Denn er wollte — so sagt man (scil. bei den Valentinianern) — seine Größe ergreifen" (I, 2,2). E. de Faye deutet mit Recht: „Il est probable que Valentine en a pris l'idée à la Genèse, mais comme il a transformé le vieux mythe hébraique!"[1] Aus der mehr ethisch geprägten Neugier in Genesis 3 sei eine rein metaphysische geworden. Und über de Faye hinaus ist zu sagen: Der Sündenfall der Sophia hat nur von Christen so gestaltet werden können. Denn die Sophia neidet dem Gottessohn Christus die Gottgleichheit[2]. Aber die Wahrheitssuche wurde für sie zum Fall. Zu einer undurchführbaren Aufgabe hatte sie ihr Hochmut veranlaßt, weil die Unerkennbarkeit Gottes ein festes Dogma der Gnostiker ist; undurchführbar „wegen der Größe der 'Tiefe' und der Unerforschlichkeit des Vaters".

Wir schieben kurz die Frage ein, ob Valentins Lehre hier die Unendlichkeit Gottes voraussetzt. Dies ist u. a. von K. Müller, Sagnard und Quispel behauptet worden[3]. Es gilt festzuhalten, daß die Termini, mit denen das Wesen Gottes in den Referaten des Irenäus über die Valentinianer umschrieben wird, nur diejenigen der geläufigen negativen Theologie griechischer Prägung sind. Wenn Müller aus der unbegreiflichen Größe und Sagnard aus der ungemessenen Größe[4] und der Ewigkeit[5]

[1] Les gnostiques et le gnosticisme, Paris 1925², S. 123.

[2] Der Nous ist nach Iren. Adv. haer. I,2,1 der Μονογενής.

[3] K. Müller, Beiträge zum Verständnis der valentinianischen Gnosis, Nachrichten d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Phil.-Hist. Klasse 1920, S. 182; F. Sagnard, La gnose valentinienne et le témoignage de S. Irénée, Etudes de Philosophie Médiévale 36 (1947) S. 258, 331f. et passim. G. Quispel, The Original Doctrine of Valentine, VigChr 1 (1947), paraphrasiert S. 53 εἰς τὴν ὅλην οὐσίαν (Iren. I,2,2): „into his infinite being". Er verdeutscht aber m. E. richtig: „in das unbestimmte Sein" (Gnosis als Weltreligion, Zürich 1951, S. 79).

[4] τὸ μέγεθος τὸ ἀμέτρητον Iren. I,2,1; cf. auch I,2,2: διὰ τὸ μέγεθος τοῦ βάθους.

[5] Iren. I,1,1; cf. Sagnards Zusammenfassung a.a.O., S. 331f.

auf die Unendlichkeit schließen, so verkennen sie das Wesen der griechischen Philosophie, wie es im ersten Teil unserer Arbeit dargestellt wurde. Zwar nennt die allgemeine Masse der Gnostiker Gott, den Urgrund, ἀπέραντος und ἀόριστος[1]; als der Unbegrenzte (ἀπέραντος) wird Gott in den Büchern Jeû hymnisch gepriesen[2]. Aber einen philosophischen Anspruch kann das Prädikat in diesen Schriften nicht erheben; das wird m. W. von keinem behauptet. Man könnte in einer philosophischen Beurteilung die „Große Verkündigung", die Hippolyt zwar zur Charakterisierung des Magiers Simon herangezogen hat, die aber in Wirklichkeit erst Anfang des 3. Jahrhunderts in Rom entstanden sein dürfte[3], als Beleg für die gnostische Prädizierung Gottes als des Unendlichen werten[4]. Dort wird das Prinzip des Seins in der „unbegrenzten Kraft" (ἡ ἀπέραντος δύναμις) erkannt, aus dem die Welt hervorgeht, aber nur als ein begrenztes Abbild, und sich schließlich wieder in die „unbegrenzte Kraft" auflöst. M. E. kann das im Zusammenhang dieser Arbeit übergangen werden; denn es ist eindeutig nicht der aristotelische Unendlichkeitsbegriff gemeint, der auf Gott nur als ein ἐνεργείᾳ ὄν übertragen werden kann, wenn der Gottesbegriff nicht das in sich selbst Unbestimmte sein soll[5].

Soweit man heute die ursprüngliche Lehre Valentins rekonstruiert hat, läßt sich die Unendlichkeit Gottes im aristotelischen Sinn des Unendlichkeitsbegriffes bei ihm nicht nachweisen. Ja, als Gottesbegriff wird das Unendliche bestritten, weil die Unerkennbarkeit Gottes dann in einem Begriff anschaulich geworden wäre, der, wenn er vom Denken erfaßt wird, das Bewußtsein der eigenen Begrenztheit aufheben müßte. „Indem er (scil. der Aion Sophia) sich immer mehr nach vorne ausstreckte, wäre er fast von Seiner Süßigkeit verzehrt worden und hätte sich fast in das All des Seins aufgelöst, wenn er nicht der Kraft begegnet wäre, die zum Stillstand bringt und außerhalb der unaussprechlichen Größe das All bewacht" (Iren. I, 2,2). Diese Kraft ist der Horos, d. h. die jeder Natur gemäß ihrem Begriff gesetzte Grenze[6]. Das Bewußtsein der eigenen Begrenztheit ist demnach der Garant dafür, daß der Mensch sein Selbst

---

[1] Cf. C. Schmidt, Gnostische Schriften in koptischer Sprache, TU 8 (1892) S. 304, 307, 311 u. ö.

[2] Iren. Adv. haer. I, 17, 2.

[3] Cf. E. de Faye, Les gnostiques et le gnosticisme, Paris 1925², S. 243.

[4] Hippolyt, Ref. VI, 9—18.

[5] Cf. H. Leisegang, Die Gnosis, Stuttgart 1955⁴, S. 89—101. Über die Sinnhaftigkeit des Entstehens aus dem Unbestimmten, das sich selbst bestimmt, wird m. E. eine Studie über Marius Viktorinus entscheiden können. E. Benz, Marius Viktorinus und die abendländische Willensmetaphysik, Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 1 (Stuttgart 1932), hat leider nicht die Frage nach dem antiken Willensbegriff gestellt.

[6] E. de Faye a. a. O., S. 123f.; auch G. Quispel, The Original Doctrine of Valentine, VigChr 1 (1947), in seiner Paraphrase S. 53.

nicht verliert. Diese Tätigkeit des Horos wird in gewisser Weise mit dem Heilsgeschehen in Christus identifiziert[1].

Aber welcher Preis muß dafür gezahlt werden, daß der Mensch seines eigenen Wesens im Gegenüber zu einem unerforschlichen Gott eingedenk bleibt? Welcher Preis dafür, daß Gottes Transzendenz in keinem Begriff anschaulich wird, an dem das Denken seine eigene Begrenztheit erfassen könnte? Wenn als einzige Aussage bleibt: Gott ist unerkennbar, dann ist diese Aussage letztlich unausgewiesen. Denn schon die Suche einer Begründung ist nach Valentins Lehre Sünde. Von den anderen Aionen heißt es: „Und so streben die übrigen Aionen ruhig, wenn man so sagen will (ἡσυχῇ πως), danach, den Urheber ihres Samens zu sehen und die anfangslose Wurzel zu erforschen" (Iren. I, 2,1). Diese Ruhe wird nur Stillstand und Ende alles Sehnens und Forschens sein können, wenn es die Auflösung ins Nichts bedeutet, „sich immer nach vorne auszustrecken"[2]. Bei Gregor von Nyssa erlangte der Mensch dadurch, daß er „sich immer nach vorne ausstreckt", mit aller seiner intelligiblen Leidenschaft, die allein wahre Gotteserkenntnis, nämlich daß Gott unendlich ist[3]. Hier dagegen entsteht durch solches Streben Unwissenheit und Gestaltlosigkeit, Unwissenheit, weil man sich über sein eigenes Wesen täuscht, Gestaltlosigkeit, weil man den angewiesenen Platz im Pleroma verläßt[4]. Indem sich die Sophia nach dem Ursprung selbst ausstreckt, zerfließt sie im Unbegrenzten. Das im Unbegrenzten zerfließende Wesen selbst ist aber nichts anderes als das Kenoma[5]. So kann man auch „auflösen in das All des Seins" (s. o. S. 179) nicht anders als mit Quispel paraphrasieren: „auflösen in das unbestimmte Sein"[6]. Statt eine höhere Gotteserkenntnis zu erlangen, und sei es nur die Unerkennbarkeit Gottes umfassender zu begreifen, entsteht der Sophia durch ihren Drang das Nichts[7]. Die Sophia, die wir bisher immer als das Wesen des Menschen deuteten[8], muß bei Valentin von der „Süße Gottes" ferngehalten

[1] Cf. Iren. I 2,4; auch I,3,3.

[2] W. Völker verweist für diese Wendung aus Iren. I,2,2 mit Recht auf Philipper 3,13. (Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis, Sammlung ausgew. kirchen- u. dogmengeschichtlicher Quellenschriften N.F. 5 [1932] S. 97 zu Zeile 24.)

[3] Cf. z.B. CE II,100—105; dazu unten S. 193.

[4] Cf. Exc. ex Theodoto 31,3: ὁ δὲ βουληθεὶς Αἰὼν τὸ ὑπὲρ τὴν γνῶσιν λαβεῖν ἐν ἀγνωσίᾳ καὶ ἀμορφίᾳ ἐγένετο.

[5] Iren. I,3,3; der Zwischensatz ἐκτεινομένης αὐτῆς καὶ εἰς ἄπειρον ῥεούσης τῆς οὐσίας scheint mir die Erklärung des Leidens der Sophia zu sein. C. Schmidt, Plotins Stellung zum Gnosticismus und zum kirchlichen Christentum, TU 5,4 (1900) macht S. 41 Anm. 2 auf die Identifizierung von der εἰς ἄπειρον ῥέουσα οὐσία mit dem κένωμα aufmerksam.

[6] S. o. S. 179 Anm. 3.

[7] Die Deutung, daß das Kenoma „entsteht", ist nicht sicher; cf. jedoch Exc. ex Theodoto 31,4: ὅθεν καὶ κένωμα γνώσεως εἰργάσατο...

[8] Cf. dazu Plotin, Enn. II,9,10,19—21; auch C. Schmidt a.a.O., S. 40. Aus Plotin geht auch hervor, daß die Natur der Seele mit Sünde behaftet sein muß (Enn. II,9,12,

werden; denn diese „Süße" muß man sich als eine bis in den Tod verzehrende vorstellen[1].

Die Handlung des Horos und damit die der Erlösung besteht nun darin, die rechte Gnosis zu vermitteln. Vom Horos wird die Sophia „aufgehalten und zum Stehen gebracht, indem sie sich wieder auf sich selbst wendet und davon überzeugt wird, daß der Vater unbegreifbar ist. Darauf läßt sie von der Begierde zusammen mit der Leidenschaft, die aus jener erschreckten Verwunderung entstanden war, ab[2]". Die Ablehnung der Verwunderung zielt gegen den Ursprung des Philosophierens, den Platon und Aristoteles im θαυμάζειν gesehen hatten. Die mythologisch eingekleidete Aussage impliziert also eine enorme philosophische Kritik! Denn das Streben nach der Erkenntnis des Ursprungs wird radikal verneint, indem die Transzendenz des Ursprungs gegenüber dem an das begriffliche Denken gebundenen Menschen einseitig betont wird.

Es wird also daran festgehalten, daß der progressus in infinitum unmöglich ist, weil er das Denken auflöst. Gegenüber dem plotinischen System wird jedoch das Wesen des Einzelmenschen als rationales erklärt und eine Preisgabe des Denkens durch den Versuch, sich mit seinem Ursprung zu vereinigen, für Hybris gehalten. Wenn sich das Denken auf den Weg zum Ursprung begibt „unter dem Vorwand der Liebe", so ist das Wahnwitz! Nicht nur Plotins Theologie, sondern auch die Gregors von Nyssa wäre so bestritten. Nur — kann das valentinianische System noch die absolute Abhängigkeit des Menschen von Gott aussagen? Gregor weiß um die Gebundenheit des Menschen an die begriffliche Aussage; aber der Eros muß den Menschen zu Gott treiben, sonst ist das Verhältnis zwischen Mensch und Gott ein totes. Bewegungslosigkeit wäre ja der geistige Tod! Das Pochen auf die Transzendenz Gottes, so nötig es in Abgrenzung gegen gewisse philosophische Bestrebungen war, hat im Endeffekt dazu geführt, daß man bei der Erkenntnis der Unfaßbarkeit Gottes stehenbleibt und so zur Ruhe kommt, wo doch die Angewiesenheit des Menschen auf Gott in der Bewegung auf ihn hin einen angemesse-

34—44), was er nur als Unsinn abtun kann, da er dem Menschen die Veranlagung zum Bösen nicht zutraut; cf. ibid. cap. 9,45—60.

[1] Heißt es deswegen „unbegrenzte Süße" im Evangelium Veritatis p. 24,8 und p. 31,19sq.?

[2] Iren. I,2,2; cf. I,2,5. Ich vermag nicht anzuerkennen, daß die Ursünde im Evangelium Veritatis sich von dem Bericht des Irenäus so sehr unterscheidet, daß man den Mythos vom Fall der Sophia Valentins Schüler Ptolemäus zuschreiben müßte, wie es W. C. van Unnik, The 'Gospel of Truth' and the New Testament, in dem Sammelband The Jung Codex, trad. et ed. F. L. Cross, London 1955, S. 98, tut. Denn ist das Vergessen des Vaters etwas anderes als zu vergessen, daß er unbegreifbar ist? Nur im Sohne ist die Gotteserkenntnis da, weil er Gottes Name ist; aber auch dann noch bleibt es ein unaussprechbarer Name (cf. Ev. Ver. p. 38,6—41,3). Die Verherrlichung von „Gottes Namen und des Vaters Süße" (p. 41,2sq.) könnte mit Irenäus so ausgelegt werden, daß ihre Unbegreiflichkeit dargelegt wird. Die Begründung muß ich hier offenlassen.

neren Ausdruck findet. Der Begriff der Unendlichkeit vermochte beides zu vereinigen: Für das Denken ist der Begriff des Unendlichen nicht „dasjenige, außerhalb dessen nichts mehr ist" — so glaubte es Plotin und kam zur Unbestimmtheit —, „sondern das, außerhalb dessen immer noch etwas ist, das ist das Unendliche"[1]. Reflektiert man mit Gregor von Nyssa auf das Verhältnis von erreichter Erkenntnis und unendlichem Ziel der Erkenntnis, so treibt solche Reflektion zum progressus in infinitum. Dies sah schon Aristoteles; aber von seinen Voraussetzungen aus lehnte er es ab, dem progressus in infinitum eine Stelle in seinem System zu geben.

B. Die Lehre von den Namen Gottes

1. Die Zahllosigkeit der Namen Gottes als Voraussetzung der unendlich fortschreitenden Erkenntnis

Wir haben im voraufgehenden Abschnitt die Lehre vom Aufstieg der Seele behandelt und sind damit von der Konzeption Daniélous abgewichen, weil nach seiner Deutung die symbolische Theologie zur zweiten Stufe vor dem mystischen Leben gehört. Daniélou hält das „mystische Leben" für den Kern der Theologie Gregors und meint es als eine dritte Stufe nach der „Nacht der Sinne" und der „Nacht des Geistes" bezeichnen zu können[2]. Es ist aber gezeigt worden, daß der Aufstieg grundsätzlich aus der endlosen Folge der Stufen besteht, daß Gregor jedoch die von Daniélou herausgestellte Dreiheit der Stufen in sein System mitaufnehmen kann (s. o. S. 153). Nun fragen wir, welches die Stufen sind, die dem Denken jeweils wieder den festen Halt bieten. Der Schlußteil der Oratio VII zum Ecclesiastes eignet sich in ganz besonderer Weise dazu, unsere Frage zu beantworten. Er wird in der mir überschaubaren Literatur nur unvollständig behandelt. Deswegen ist es auch noch nicht gelungen, die dort vorgetragene Lehre von den Namen Gottes systematisch mit Gregors Theologie zu verbinden.

a) Wie schon angemerkt (s. o. S. 141) stellt der Text zunächst eine Parallele zu CE I, 362—364 dar. Wenn die Seele das Wesen Gottes erfassen will, so muß sie die ihr vertrauten Maße hinter sich lassen: Ort, Zeit und ähnliche Maßstäbe. Sie ist dann jemandem zu vergleichen, der am äußersten Rand eines Abgrundes steht, wo sich weder für seinen Fuß noch für seine Hand ein Halt bietet (p. 413,10sqq.). Deswegen gleitet sie aus, da sich vor ihr nichts befindet, wonach sie greifen könnte. Schwindel erfaßt sie, ohne daß ihr etwas zu Hilfe käme[3]. Der

[1] Arist. Phys. 207a1: οὐ γὰρ οὗ μηδὲν ἔξω, ἀλλ' οὗ ἀεί τι ἔξω ἐστί, τοῦτο ἄπειρόν ἐστιν.

[2] Cf. z.B. Platonisme S. 131.

[3] Hier bricht Daniélou sein Zitat ab (Platonisme S. 130). Ohne es deutlich zu kennzeichnen, fügt er Stellen aus der 8. Homilie hinzu. Dort wird dem Weg des Scheiterns

Schwindel zeigt an, daß der Mensch ohne die Welt derjenigen Wirklichkeit, welcher sein Denken zugeordnet ist, nicht zu leben vermag. Dies muß beachtet werden; es gilt grundsätzlich, daß der Mensch beim Verlassen der Denkbestimmungen vom Schwindel ergriffen wird[1]. Es wird möglich sein, das Bild vom Schwindel beim Anblick des Abgrundes auf das Denken des Unendlichkeitsbegriffes zu übertragen. Die Berechtigung dazu zeigen die Ausführungen über den Aufstieg. Aber die Seele bleibt nicht im Bereich des Undurchdenkbaren. Sie wendet sich wieder dem ihr Verwandten zu[2]. Obwohl sie sich auf den ihr faßbaren Bereich zurückwendet, läßt sie nicht ab, jenen über dem Seienden zu lieben. Sie strebt weiterhin danach, ihn zu erkennen. Aber sie ist davon überzeugt, daß er sich jedesmal noch außerhalb des Wesens von erkannten Dingen befindet[3]. Bliebe es dabei, daß nur Wesensaussagen über Gott gemacht werden dürften, dann müßte der Mensch schweigen; denn für seine Vernunft ist Gott unzugänglich. Fest im Gewissen jedoch hat der Mensch das Erstaunen (τὸ θαῦμα), das der Anfang aller Wissenschaft ist. Wenn die anfängliche Verzweiflung angesichts der Unerreichbarkeit Gottes in die Gewißheit übergeleitet werden kann, daß die Unerreichbarkeit auf seinem unendlichen Wesen beruht, dann ist der Glaube da. Philosophisch ausgedrückt: Aus der Hoffnungslosigkeit wird das unerklärliche Erstaunen, welches jede Erkenntnis begleitet und sie wieder verlassen läßt[4].

---

entgegengestellt, daß Gott sich selbst uns zur Nahrung gebe, „damit, wenn wir ihn in uns aufnehmen, so werden, wie er ist" (740A; 423,5sq.). M.E. ist es berechtigt, auch diesen Satz auf die Teilhabe zu beziehen, die ständige Bewegung ist; cf. l.11sq: ... ἀλλ' ἡδύ τε γίνεται τοῖς γευομένοις καὶ ὀρεκτὸν τοῖς ἐπιθυμοῦσι καὶ τοῖς ἀγαπῶσιν ἐράσμιον. „Le passage est fort interessant. Il nous montre d'abord comment pour Grégoire la voie de l'amour (ἀγάπη) et de l'union (ἀνάκρασις) est ouverte, alors que celle de la gnose est fermée. C'est ce primat de l'amour et donc de la vie mystique qui est le grand caractère de sa doctrine" (S. 131). Die Interpretation ist insofern unrichtig, als nicht anerkannt wird, daß der Weg der Liebe ein Weg der weiterschreitenden Erkenntnis und nicht der liebenden Vereinigung ist. Daniélou schiebt einen falschen Liebesbegriff unter (s. o. S. 147). Diese falsche Alternative begegnet auch bei H. U. von Balthasar, Der versiegelte Quell, Einsiedeln 1954², S. 11: „Er will nicht «denken», sondern «lieben»."

[1] Das erkennt auch Daniélou, Platonisme S. 130: „Et pourtant l'homme par un autre côté est fait pour la réalité et ne peut vivre sans elle. D'où le vertige (ἰλιγγιά) que nous décrit Grégoire et dont l'homme ne sortira qu'en se projetant hors des voies de l'intelligence dans celle de l'ἀγάπη, de l'amour, de l'extase, de la vie mystique." Zur Kritik cf. die vorige Anmerkung.

[2] ... ἀλλὰ πανταχόθεν τῶν ἁλήπτων ἀπολισθαίνουσα, ἰλιγγιᾷ τε καὶ ἀμηχανεῖ καὶ πάλιν πρὸς τὸ συγγενὲς ἐπιστρέφεται ... p. 414,5sq.

[3] Cf. (ἐπιστρέφεται), ἀγαπῶσα τοσοῦτον μόνον γνῶναι περὶ τοῦ ὑπερκειμένου, ὅσον πεισθῆναι, ὅτι ἄλλο τι παρὰ τὴν τῶν γινωσκομένων φύσιν ἐστί p. 414,7—9.

[4] Insofern haben H. U. von Balthasar, Der versiegelte Quell, Einsiedeln 1954², S. 11 u. 16, wie auch Daniélou, Platonisme S. 130, recht. Aber Ausdrücke wie πεισθῆναι Eccl. hom. VII p. 414,8; μάθειν Cant. p. 369,22; παιδεύεσθαι Vita Mosis p. 115,14 (s. o. S. 168) und χειραγωγεῖν p. 117,19 lassen es nicht als berechtigt erscheinen, nur von „Erfahrung"

Worin drückt sich dieses Erstaunen aus? Es muß nicht mit dem Schweigen enden, sondern die Spannung des Glaubens, die zwischen dem denkbaren Begriff und der Größe Gottes besteht, kann sich mitteilen: Das Erstaunen ist das „Wissen darum, daß auch die Großen über die Werke Gottes und nicht über Gott sprechen"[1]. Zitiert werden Psalm 105,2; 9,2; 144,4, wo zum Rühmen der Werke Gottes aufgefordert wird. Das Erstaunen bewirkt, daß man sich an dem Geschaffenen auf den Schöpfer ausrichtet.

„Wenn die Vernunft aber den selbst, der über jede Einsicht erhaben ist, berührt, gebieten sie (scil. die Großen Gottes) entschieden Schweigen darüber, worüber sie reden" (414,17—19).

Um den Fortgang des Textes zu verstehen, müssen wir einen Blick auf das Thema dieses Teils der VII. Homilie werfen. Gregor hat auf p. 409,8 einen neuen Abschnitt begonnen. Er will die Worte des Ecclesiastes 3,7 auslegen: „Schweigen hat seine Zeit und Reden hat seine Zeit." Dabei interessiert ihn besonders, inwiefern dem Schweigen das Reden folgen soll. Der Grund, den Gregor für diese Zuordnung annimmt, wird erst im weiteren einsichtig werden. Die Propheten gebieten das Schweigen, wenn es um Wesensaussagen über Gott geht. Das beachtet auch das Psalmwort 144,5, das Gregor wie im Hohenliedkommentar (p. 246,10sq.) mit Vers 3b zusammenfaßt: „Von der Erhabenheit der Herrlichkeit seiner Heiligkeit gibt es keine Grenze" (p. 415,1sq.). Das Subjekt der Aussage ist die Erhabenheit; sie wird durch die beiden Attribute, die Herrlichkeit und die Heiligkeit, näher bestimmt. Wenn man vorerst davon absieht, wie Gregor in dem Psalmwort das Erstaunen (τὸ θαῦμα) ausgedrückt findet, dann läßt sich sein Gedankengang folgendermaßen weiterverfolgen: Wie kann die Erhabenheit das Erstaunen hervorrufen, obwohl sie nur ein Gedanke ist, der Gott äußerlich beigelegt wurde? Die Erhabenheit ist nicht das Wesen Gottes selbst, aber sie ist ein Begriff, der Gottes Wesen analogiehaft umschreiben soll. Angemessener wäre das schweigende Erstaunen über das göttliche Wesen. Um aber das Erstaunen, das bei der Hinwendung zu Gott entsteht, aussagen zu können, muß in der Aussage ein analoger Begriff das Wesen Gottes vertreten. Die Analogie ermöglicht es Gregor hier, vor der Schau des göttlichen Wesens stehenzubleiben und doch in vernünftiger Rede zu behaupten, daß es das Wesen selbst ist, vor dem sein Denken erstaunt. Gregor sieht diesen Gedanken in dem Psalmwort so ausgedrückt, daß

(Balthasar a.a.O., S. 11), von „Inne-Werden" (Balthasar S. 16) oder „C'est de ce choc que jaillira la théologie mystique" (Daniélou, Platonisme S. 130) zu sprechen.

[1] p. 414,12sq. R. Leys, L'image de Dieu, Paris 1951, S. 32, sieht diesen Zusammenhang, erkennt auch die philosophisch rationale Ebene der Ausführungen von Hom. VII in Ecc. Aber er will nicht zugeben, daß auch die Metaphorik des Hohenliedkommentars auf diese Ebene gehört (S. 43).

er interpretiert, schon die Nähe der Schau des göttlichen Wesens habe den Propheten — wohl David — zum Erstaunen gezwungen. „Wie erschrak ‹schon› die Vernunft, als sie sich der Schau der göttlichen Natur näherte, wo sie ja kein Erstaunen über äußerlich beigelegte Prädikate ergriff" (p. 415,2—4).

David hat das Gebot, über das Wesen Gottes zu schweigen, nicht übertreten; denn er sagt ja nur von der Erhabenheit, daß sie keine Grenze habe. „Denn er sagte nicht, daß es keine Grenze des Wesens Gottes gebe, als ob er wagen würde, das Wesen Gottes in sein Denken einzubeziehen . . ." (p. 415,5sq.). Die Analogie des Begriffs der Erhabenheit muß jedoch begründet werden. Wie kann man von unserer menschlichen Vorstellung der Erhabenheit annehmen, sie sage etwas über das göttliche Wesen aus, das jenseits unserer Welt zu denken ist? Hier liegt die Schwierigkeit, die das Analogiedenken nicht lösen kann, aber zu deren Lösung es entwickelt worden ist. Gregor fragt nicht, in welchem Verhältnis unser Begriff der Erhabenheit zur 'Erhabenheit' des göttlichen Wesens steht, d. h. welches Maß von Ähnlichkeit in ihm enthalten ist. Sondern er deckt die Voraussetzung auf, die ihn dazu führte, den Gedanken der Erhabenheit zu fassen. Ein anderer Begriff, die Herrlichkeit Gottes, begründet, daß Gregor Gottes Wesen als erhaben umschreiben konnte. „Denn er (scil. David) sagte nicht, daß es keine Grenze des Wesens Gottes gebe, als ob er wagen würde, das Wesen Gottes in sein Denken einzubeziehen, sondern er bewundert durch die Vernunft die Erhabenheit, deren Begriff er auf Grund der Herrlichkeit frei gebildet hat" (p. 415,5—7). Wir übergehen hier, daß die Begriffe nicht die Dinge selbst sind, sondern nur das über die Dinge Gedachte, die Schöpfung des Denkens (s. u. S. 192f.).

An das Wort 'Herrlichkeit' ist nun der gleiche Anspruch zu stellen wie an 'Erhabenheit'. Auch 'Herrlichkeit' ist keine Wesensaussage über Gott im eigentlichen Sinn; denn sonst würde die Jenseitigkeit Gottes das Schweigen geboten haben. Sondern auch die Herrlichkeit ist eine analoge Vorstellung, die ihre Begründung in der Heiligkeit Gottes hat. „Er konnte aber auch die Herrlichkeit des Wesens selbst nicht sehen, sondern über seine Heiligkeit erstaunte er, als er 'Herrlichkeit' dachte" (p. 415,8sq.). So entsprechend von 'Heiligkeit'. Aber Gregor bricht hier seinen Gedanken ab, um zum Ausgangspunkt zurückzukehren. Das schweigende Erstaunen war gefordert, sobald die Rede sich Gottes Wesen zuwendet. Der Prophet entsprach diesem Gebot in wunderbarer Weise; denn er hütete sich davor, das Wesen selbst zu ergründen. Trotzdem hat er sich mit dem „untersten" Begriff, der Erhabenheit, nicht zufrieden gegeben, weil die analoge Redeweise eine Begründung verlangte. „Wieweit hielt er sich also davon entfernt, das Wesen so, wie es ist, zu erforschen, er, der sich nicht damit begnügen wollte, die unterste Er-

scheinung zu bewundern! Denn weder bewunderte er seine Heiligkeit noch die Herrlichkeit der Heiligkeit, sondern er hatte sich vorgenommen, nur die Erhabenheit der Herrlichkeit der Heiligkeit zu bewundern und verstummte bei dem Erstaunen über sie" (p. 415,10—15)[1]. An die Grenze der Begründungsreihe, d. h. an den Begriff, der das Wesen umschreiben kann, gelangt er niemals. Immer bleibt das Erstaunen da und erinnert daran, daß der Wesensbegriff noch nicht gedacht wurde — ja letztlich überhaupt nicht gedacht werden kann.

Das Erstaunen jedoch will ausgesprochen sein! Es muß in vernünftiger Rede mitgeteilt werden! Dafür gilt die zweite Anweisung des Ecclesiastes: „. . . und Reden hat seine Zeit." Seinen angemessenen Ausdruck findet es in der Aussage: „Es gibt keine Grenze (οὐκ ἔστι πέρας)", was sich — auf einen Begriff gebracht — mit der Unendlichkeit Gottes deckt. Gregor führt es selbst aus dort, wo er das Thema des Abschnittes grundsätzlich darstellt. Wenn man denkend Gottes Wesen ergreifen würde, widerspräche man dem vorher gewußten Sachverhalt, daß der 'Gottesbegriff' das Unendliche ist und deswegen aus seinem Wesen heraus jenseits unseres gedanklichen Erfassens bleibt. „Wer sich vornimmt, das Unendliche denkend zu ergreifen, gibt schon nicht mehr zu, daß es jenseits alles Seins ist, wodurch er sich selbst widerspricht. Denn er glaubt dann ja, es sei dies oder das, was das Denken formulieren kann, ist sich aber nicht bewußt, daß die angemessene Vorstellung über das wahrhaft Seiende nur durch die Überzeugung gewahrt wird, daß das Göttliche höher als alle Erkenntnis ist" (p. 411,9—14).

Als zusammenfassendes Ergebnis über die Unendlichkeit Gottes, die nicht abschließend gedacht werden kann, und über die Namen, die Gott auf Grund seiner Taten beigelegt werden, ergibt sich: „Also gilt in der Gotteslehre (ἐν τοῖς περὶ θεοῦ λόγοις): Wenn die Erörterung sich auf das Wesen richtet, ist der Augenblick gekommen, wo man schweigen muß; wenn sie sich aber auf eine der Heilstaten richtet, deren Kenntnis ja bis zu uns hinabreicht, dann muß man reden, und zwar über die Machttaten; man muß die Wundertaten verkünden, die Werke erzählen. Dazu muß man die vernünftige Rede gebrauchen (μέχρις τούτου κεχρῆσθαι τῷ λόγῳ)" (p. 415,17—22). Der Versuch, Gott durch ihm beigelegte Namen erschöpfend zu beschreiben, gelingt nicht. Denn Gott, das Objekt des Erstaunens, hat keine Grenze, ist unendlich. So verhielt sich David angemessen (θεοπρεπής; cf. p. 411,13), als er von der Erhabenheit der Herrlichkeit seiner Heiligkeit sagte, sie habe keine Grenze. „Denn er ergriff in seinem Denken nicht die Grenze des Bestaunten. Deswegen sagt er: Von der Erhabenheit der Herrlichkeit seiner Heiligkeit gibt es keine Grenze" (p. 415,15—17).

---

[1] In Zeile 11 ist statt des Fragezeichens wie in Zeile 4 zu interpunktieren.

Das Wesen Gottes ist unendlich, und deswegen gelingt dem begrifflichen Denken seine Erfassung nicht. Aber die Verwirklichungen Gottes, wozu die Schöpfungs- und Heilstaten in gleicher Weise zählen, sind der sinnlichen Wahrnehmung ergreifbar. Das begriffliche Denken bildet aus ihnen die Namen Gottes. Hier zeigt sich Gottes Unendlichkeit insofern, als auch unzählig viele Namen den schöpferischen Gott nicht vollkommen benennen können. Der einzelne Name für sich braucht eine Begründung und findet sie in einem anderen Namen Gottes. So entfaltet sich — systematisch gefaßt — die Lehre von den Namen Gottes als eine unendliche Reihe von Voraussetzungen. Der Wesensbegriff bleibt jedoch außerhalb. Von der Erhabenheit wird auf die Herrlichkeit als deren Begründung geschlossen, von der Herrlichkeit auf die Heiligkeit usf. bis ins Endlose. Was vorher allgemein über den regressus in infinitum dargestellt wurde[1], zeigt sich hier konkret am Gegenstand: beim Versuch, eine Theologie zu entwerfen! Deswegen ist es unangemessen, die endlose Vielfalt der Namen Gottes so zu erklären: „Dabei hat er (scil. Gregor) nie das Gefühl dafür verloren, daß Gott auch durch die Namen letztlich nicht zu erfassen sei."[2]

b) Da erwiesen werden soll, daß die Lehre von den Namen Gottes nur innerhalb des Aufstieges der Seele verstanden werden kann, wollen wir noch einen Text ausführlich darstellen, der die Parallelität zwischen dem Wachsen in den Tugenden und dem Wachsen in den eigentlichen theologischen Lehren zum Ausdruck bringt[3]: Oratio I zu Cant. 1,2b—3. „Deine guten Brüste sind besser als Wein, und der Duft deiner Salböle ist angenehmer als alle Wohlgerüche" (p. 34,19 sq.). Die Brüste geben Milch zur Ernährung der Säuglinge. Der Wein ist zum Genuß für reifere Menschen bestimmt. Aber die Milch als die göttliche Unterweisung steht unvergleichlich höher als der Wein, welcher „Weisheit, Wissenschaft und jegliche geistige Kraft wie auch die erfassende Tätigkeit des Geistes" symbolisiert. Der Editor gibt den Hinweis, daß Gregor bewußt die griechische Philosophie in Gestalten wie Aristoteles und den Stoikern treffen will.

[1] Regressus in infinitum und progressus in infinitum sind identisch. Sie unterscheiden sich nur durch die Blickrichtung: Der regressus als ein Aufdecken der Voraussetzungen ist ein progressus hinsichtlich des Erkenntnisvollzugs.

[2] Völker, Gregor von Nyssa, S. 39. CE II, 102 bestätigt, daß die besprochene Stelle aus der VII. Homilie zum Ecclesiastes nur im Zusammenhang mit der Lehre von den Namen Gottes zu verstehen ist. Der präzisierende Nachsatz p. 256, 21—23 erinnert m.E. an 'In Ecclesiastes'. „... und sie (scil. die Heiligen) machen Gott den Menschen aus den Wundern ... und aus den Namen, in denen die Vielfältigkeit der göttlichen Macht zum Ausdruck kommt, erkennbar; sie führen zur Einsicht in die göttliche Natur, indem sie allein die Erhabenheit des über Gott Gedachten den Menschen kundtun" (p. 256, 17—23).

[3] Es ist die ethische Erkenntnis gemeint, aber in dem umfassenden Sinn, daß auch die Metaphysik einbegriffen ist.

Unvergleichlich viel größer, sagt Gregor, weil er meint, daß das Bild keinen Vergleichsgrund enthalte, der die Umkehrung des Verhältnisses von philosophischer Erkenntnis und göttlicher Belehrung veranschaulichen könnte.

Die zweite Hälfte des Verses ist gemäß einer alten Metaphorik zu deuten. Wohlgerüche für Tugenden setzt schon Xenophon. Gregor hat diese Gleichsetzung von Origenes übernommen[1]. „Wohlgerüche nennen wir die Tugenden, z. B. Weisheit, Besonnenheit, Gerechtigkeit, Mannhaftigkeit, Überlegung und so fort, in die sich jeder entsprechend seiner Kraft einhüllt, und wir je wieder im Wohlgeruch ein anderer werden" (p. 35,16—19). Der eine diese Tugend, der andere eine andere Tugend. Ihre Mischung macht den Wohlgeruch aus. Aber niemals erreichen wir in den uns bekannten Tugenden die Tugend an sich, welche aus sich selbst alles ist (αὐτοσοφία etc.). Hier erkennen wir den Aufstieg der Seele wieder. Aber es kommt noch ein anderes Moment hinzu.

„Ausgeleertes Salböl ist dein Name", so fährt der Text des Hohenliedes fort. Eine weitere und damit höhere Erkenntnis wird in dieser neuen Aussage erreicht. „Denn solches scheint mir das Wort zu bedeuten, daß die unendliche Natur nicht mit wissenschaftlicher Genauigkeit in einem begrifflichen Namen umfaßt werden kann" (p. 36,15—17).

Trotzdem wird dadurch das Erkenntnisstreben nicht aufgehalten: „Gleichwie von Spuren und Funken her durchforscht unser Denken das Unbekannte, indem es durch das Begriffene aus einer gewissen Analogie heraus Vergleiche über das Unverständliche aufstellt" (p. 36,20—37,3). Eine gewisse Art der Analogie gesteht Gregor also zu. An früherer Stelle hatten wir die Unmöglichkeit des Analogieschlusses festgestellt (s. o. S. 144f.). Daraus folgt noch kein unmittelbarer Widerspruch. Denn Gregor hatte den Analogieschluß grundsätzlich kritisiert, weil er die Beschränkung nicht abstreifen kann, die den endlichen Begriffen anhaftet[2]. Aber er meint doch, daß eine Beziehung zwischen den Gott beigelegten Namen und seinem Wesen bestehen muß. „Denn welchen für das Salböl charakteristischen Namen wir auch denken mögen, wir bezeichnen durch das Ausgesprochene nicht das Salböl selbst, sondern einen kleinen Rest der Wolke des göttlichen Wohlgeruchs zeigen wir durch die theologischen Begriffe (τοῖς θεολογικοῖς ὀνόμασι) an" (p. 37,3—7). Das Bild leistet mehr, als eine erkenntnistheoretische Erörterung erfassen kann. Darin erweist sich Gregor als Schüler Platons, der sein Erahnen der Wahrheit vor der systematischen Darstellung in mythische Bilder faßte[3].

[1] Cf. die Anmerkung des Editors: Xenophon Conv. II,4; Origenes, Comm. I p. 100, 17sqq.

[2] Cf. A. A. Weiswurm, The Nature of Human Knowledge according to St. Gregory of Nyssa, Washington 1952, S. 181f.

[3] Cf. G. Krüger, Einsicht und Leidenschaft, Frankfurt 1948², S. 66: „Man kann aber auch sagen: die Wahrheit des Mythos ist der Schatten, den die eigentliche, einsichtige

So wie bei einem Salbtopf ein Duftrest zurückbleibt, wenn er geleert worden ist, durch den wir Rückschlüsse auf den Inhalt zu machen suchen, so sei es mit aller Theologie: Das Wesen Gottes bleibe unerkannt, über jedem Begriff und Namen.

„Aber das in den theologischen Begriffen ausgedrückte Erstaunen, welches sich bei der Betrachtung des Ganzen (scil. Weltganzen) bildet, gibt den Stoff, auf Grund dessen wir ihn weise, mächtig, gut, heilig, selig und ewig, Richter und Retter und so fort nennen" (p. 37,14—17).

Das Bild kann die Beziehung zwischen theologischem Begriff und göttlichem Wesen angeben, ohne die Proportion mithereinzuziehen. Etwas, ein klein wenig ist vom Wesen getroffen, wenn wir den zurückgebliebenen Duft beschreiben. Die theologischen Begriffe gehen nicht ins Leere, sondern beziehen sich auf ein Wesen, welches da ist. Daraus erklärt sich, daß im eigentlichen Sinne nur das Sein, die Existenz Gottes ausgesagt werden kann.

Gregor versucht durch die Vorstellung der Schönheit das Verhältnis auszudrücken: Die Namen wollen anzeigen, daß es Schönheit ist, aber die ursprüngliche Schönheit ist tausendfach größer als der erfundene Begriff (p. 38,5 sqq.). Die Schönheit eignet sich deswegen so gut zum Vergleich, weil in ihr der Eros zu ihr hin mitenthalten ist, die Begierde, welche Bewegung entfacht.

Wollte man jedoch das Denken Gregors als Ganzes ein Schließen nach der Analogie nennen, so wäre übersehen, daß ja nicht Begriffe in Analogie zum Wesen, sondern zum zurückbleibenden Duft gebildet werden. Erst in einem nochmaligen Bruch wird die Beziehung auf das Wesen deutlich[1].

Wahrheit vorauswirft, und der Mensch als Mensch — er mag forschen, soweit er will — kann nur selbständig sein, indem er diesem Schatten nachgeht, der ihn zur Sache selbst hinführt." Cf. den engen Anschluß Gregors an Platon in Cant. or. III p. 85,10—90, 16, bes. p. 86 mit den Anmerkungen des Editors.

[1] Gegen Weiswurm S. 182f. In Cant. or. III p. 90,16—93,9 läßt Gregor, durch 2. Cor. 2,15—17 angeregt, außer acht, daß der Mensch weder die Tugend an sich noch die unendliche Vielzahl der Tugenden erreicht. Noch unklarer sind die Homilien über die Seligpreisungen. Obwohl Gregor 1. am Anfang thematisch entfaltet, daß Gott allein selig zu nennen sei, der Mensch dagegen nur in abgeleiteter Weise (or. I 1196 D—1197 D), 2. in Oratio IV die unablässige Begierde nach dem göttlichen Gut, die durch keine Sättigung unterbrochen wird, beschreibt und 3. im Anschluß an Philipper 3,13 betont, daß der Mensch das Gute nicht als Besitz hat, sondern nur im Streben danach an ihm teilhat (or. IV 1248 A/B; or. V 1249 C), spricht er in der Oratio V davon, daß der Mensch vergöttlicht (1249A) und sogar Gott wird (1249B), und schließlich davon, daß neben dem Unvermögen, Gott zu erkennen, der Weg offenbleibe, sich „ethisch" mit ihm zu vereinigen (or. VI 1273 B/C). In sich selbst Gott zu sehen, das ist der Sinn der Oratio VI, bes. 1269 D—1272 C. Die eigene Reinheit soll Abbild (εἰκών) und Nachahmung (μίμημα) der göttlichen Reinheit werden. Warum fügt Gregor hier nicht deutlich seine sonst gemachten Einschränkungen hinzu, nämlich daß Abbild und Nachahmung ge-

Wenn Gregor sagt: unendlichfach größer (p. 38,7), was er hinsichtlich der Schönheit tun kann, ohne sich zu widersprechen, so ist es verfehlt, dieses Bild durch die Vorstellung des scholastischen Denkens von der 'distinctio rationis ratiocinatae imperfectae' zu deuten; denn dort ist nicht auf die *unendliche* Vielfalt der Namen reflektiert[1]. Diese unendliche Vielfalt der Namen ist nötig, um den Wohlgeruch des leeren Salbölnapfes zu beschreiben. Vom Bild her ist es deutlich, daß in immer neuen Versuchen der Duft beschrieben werden soll, ohne daß auf diese Weise das Salböl selbst herbeigeschafft werden kann. Die Interpretation des Bildes im Sinne der „gewissen Analogie" macht Schwierigkeiten, weil man unabhängig vom Bild die Bewegung nicht mitaussagen kann[2].

Wir stehen auch hier wieder beim inneren Vollzug des progressus in infinitum: von Beschreibung zu Beschreibung, von Name zu Name, von Begriff zu Begriff. Die Namen sind Spuren, die zum gesuchten Gegenstand hinführen; Funken, die ein wenig von seinem Wesen erhellen[3]; sie sind Wegführer[4]. Insofern vermitteln sie den Inhalt, der die Bereicherung der Erkenntnis ausmacht[5]. Sie bringen ein Wachsen in der Erkenntnis mit sich, das doch kein Näherkommen ist; denn der einzelne Begriff für sich verfällt dem Verdikt, dem Gott über allen Begriffen unangemessen zu bleiben.

Im Gegensatz zum Analogieschluß schränkt Gregor noch ein, daß der Duft des ganzen Salböltopfes gar nicht vorhanden ist, sondern nur der des leeren. So verhalte es sich auch mit der Weisheit Gottes: Ganz kann die Welt sie nicht fassen.

---

ringer sind als das Urbild der Reinheit, während die göttliche Reinheit wiederum geringer ist als Gottes unendliches Wesen? Und zu or. V 1249 A/B ist hinzuzufügen, daß die ἐνέργεια nicht Gottes Wesen ist. Cf. dagegen die eindeutige Aussage im Vorwort zur 'Vita Mosis' p. 2,18—3,3; auch o. S. 95.

[1] Weiswurm S. 180 meint mit diesem Begriff aus dem Sentenzenkommentar des Thomas von Aquin Gregors Ausführungen angemessen interpretieren zu können (In I Sent. d 2, a 3).

[2] De beat. or. VI 1269 B kann man nicht als Beleg dafür werten, daß Gregor den Analogieschluß vertreten habe. Aus der Gestalt gewordenen Wirkkraft kann man ja nicht auf das Wesen des Wirkenden zurückschließen, weil die ἐνέργεια von der Natur zu trennen ist, wie es 1268 C/D und or. VII 1280 B in Übereinstimmung mit anderen Aussagen heißt; s. o. S. 136f.

[3] Cant. p. 37,1.

[4] De prof. p. 134,11; weitere Stellen bei Völker, Gregor von Nyssa, S. 39f. Cf. bes. CE II, 151—158.

[5] Stellen bei Völker a.a.O., S. 40. Der ganze Traktat De perfectione zählt einen Christustitel nach dem anderen auf, ohne sie irgendwie zu verbinden. Daraus muß man m.E. schließen, daß Gregor ihn vor den Homilien zum Ecclesiastes und zum Hohenlied geschrieben hat, s. o. S. 93f. Diese Ansicht läßt sich u.a. dadurch stützen, daß De perf. VIII, 1 p. 189,16—190,9 offensichtlich vor 'Apologia in Hexaemeron' 69B sqq. geschrieben wurde, also recht früh anzusetzen ist; denn die 'Apologia in Hexaemeron' ist noch vor 'Contra Eunomium' verfaßt: cf. CE II, 226; s. o. S. 140.

2. Die erkenntnistheoretische Einordnung der gedanklichen Gottesbestimmungen

Die beiden Belege zum Verständnis der Lehre von den Namen Gottes entnahmen wir den späten Schriften Gregors. Wir wollen nun zeigen, daß Gregor diese Gedanken schon in seiner Widerlegung des Eunomius vor Augen hat. Dabei machen wir in vier Punkten die einzelnen Voraussetzungen zum theologischen System der Namen Gottes deutlich.

a) Gottes Wesen kann nur einen Namen haben

CE III, 8, 5—12 (p. 240 sqq.).

§ 5: Eunomius hat in der heiligen Schrift Stellen gefunden, in denen Gott sich selbst Benennungen gibt. Die für Eunomius wichtigste Bezeichnung ist in diesem Zusammenhang: „Der Herr nennt sich selbst Tür" (Joh. 10, 9). Daraus folgert er: Dieser Begriff wird sinnlos, „wenn niemand da ist, der zur Erkenntnis des Vaters hindurchgeht".

§ 6: Gregor hat Eunomius ganz gut verstanden, obwohl seine Polemik es etwas verdeckt. Denn er stellt fest, aus dieser Benennung werde abgeleitet, „daß das Wesen Gottes erfaßbar ist" (. . . τὸ καταλήπτην εἶναι τοῦ θεοῦ τὴν οὐσίαν). Seinerseits (§§ 7 u. 8) schlägt Gregor den (leider so oft notwendigen) Weg ein, die Stelle ganz zu zitieren, um in rückhaltloser Polemik zu fragen, warum Eunomius nicht einen anderen Begriff mit dem gleichen Recht auf Gott anwende. Auf diese Weise würde er sich nämlich selbst widersprechen, daß Gottes Wesen einfach und unzusammengesetzt sei. Gregor muß zugeben (§ 9), daß es viele Benennungen für Gott in der heiligen Schrift gibt. Sein Wesen erscheint uns nämlich nur in der Vielfalt seiner Offenbarungen (§ 10). „Der, welcher über jeden Namen erhaben ist, wird für uns vielnamig, indem er nach der Vielfalt seiner Wohltaten benannt wird" (. . . κατὰ τὰς τῶν εὐεργεσιῶν ποικιλίας ὀνομαζόμενος p. 242, 10 sq.; cf. auch CE III, 1, 132). Jede Wohltat Gottes begründet eine Eigenschaftsaussage. Gregor schreibt: „Gott wird Licht genannt, wenn er die Unwissenheit erleuchtet etc." und verwendet hierbei die temporale Konjunktion ὅταν (p. 242, 11 sqq.). Außer mit dem Argument, daß für Gott ja nur ein Name gebraucht werden dürfe, kann Gregor Eunomius hier jedoch nicht treffen. Ob das Stichwort ποικιλία (III, 8, 10 p. 242, 11. 17) einen Zusammenhang der Namen Gottes mit seiner Unendlichkeit herstellt, muß erst durch weitere Belege geprüft werden.

b) Die Namen sind nur Erkennungsmerkmale

Eine andere Abhandlung über das Wesen der göttlichen Namen und Gottesbegriffe findet sich CE II, 97—105 (p. 255 sqq.) und §§ 119—124 (p. 260 sqq.). Nach einigem Vorgeplänkel stellt Gregor in § 100 die un-

geheuerliche Behauptung auf, daß die bekämpften Häretiker mit der Vorstellung der ἀγεννησία Götzendienst treiben, indem sie diesen Gedanken vergöttlichten oder für das Wesen Gottes ausgäben. Damit trifft er eine Einseitigkeit in der Tradition der philosophischen Frage nach der ἀρχή. § 102 weist durch die Wendung, daß die Namen „das Vielfältige der göttlichen Kraft" (τὸ ποικίλον τῆς θείας δυνάμεως p. 256,20) ausdrücken, den Zusammenhang mit dem vorigen Text auf. § 104 führt nun aus, warum die Namen bzw. Begriffe zum Durchdenken der Offenbarung des göttlichen Wesens ungeeignet sind. Sie sind nämlich nur Erkennungsmerkmale für das jeweils Erkannte (τινὰ γνωρίσματα τῶν περὶ αὐτὸν γινωσκομένων p. 257,10 sq.). Aber niemals sind sie Wesensoffenbarungen. Auf Gottes Wesen dürfen sie nicht übertragen werden; denn „alles das hat Gemeinschaft und Ähnlichkeit (ἀναλογίαν) zu denjenigen Namen, die die Eigenheit des Menschen anzeigen" (p. 257,3—5). Was uns die heilige Schrift allein an die Hand gibt (§ 105), das sind Bezeichnungen mit einem je eigenen Akzent. Durch sie können wir „seine Macht, daß er für das Schlechtere unempfänglich oder aus keiner Ursache ist oder daß man zu keiner Umschreibung seines Begriffes kommt oder daß er über alles Macht hat oder sonst etwas erfahren" (p. 257,17—21). Man erinnere sich, daß auf dem Weg zum rechten Glauben alle solche Erkennungsmerkmale jeweils wieder zurückgelassen werden müssen (s. o. S. 153).

Ehe ein Urteil ausgesprochen wird, soll noch § 125 hinzugenommen werden. Dort gibt Gregor an, daß auch ἀγέννητος solch ein Name für Gott ist. Wenn dieser Begriff die Natur Gottes anzeigen könnte, dann würde die unbegrenzte Natur Gottes durch diese Bezeichnung „zusammengeschnürt". Aber die Namen sind „entsprechend einer denkerischen Erfindung den Dingen beigelegt" (κατ' ἐπίνοιαν ἐπικειμένα τοῖς πράγμασι p. 262,23 sq.) und leiten sich nicht unmittelbar aus ihrer Natur her[1].

In § 119—124 versucht Gregor den Eunomius noch von einer anderen Seite aus zu widerlegen: Es ist nicht möglich, von der Welt auf Gottes Wesen zu schließen, da „die . . . begrenzte Welt nicht den Begriff der unbegrenzten Weisheit" Gottes „in sich aufnehmen kann" (§ 122 p. 161, 25 sq.). Gregor betont nicht nur, daß die Gestaltungen der göttlichen Kraft unendlich vielfältig sind (cf. Clemens von Alexandrien oben S. 74) und daß der Mensch sie nicht zu einer Wesensaussage zusammenfügen kann. Sondern er sagt auch, daß sich ihre unendliche Vielfalt in der begrenzten Welt nicht einmal ganz verwirklicht hat (cf. § 123 p. 162,2—5). Mit der letzten Bemerkung geht Gregor auch über Clemens von Alexandrien hinaus. Diesen Gedanken, daß die Welt zu klein ist, um Gottes unendliches Wesen aufzunehmen, stellt er neben die Anschauung, daß das Wesen der Welt selbst wegen ihrer Vielfalt nicht in einer Einheit zu-

[1] Gregor wendet sich in CE II, 404sq. ausdrücklich gegen die These des Kratylos (Platon, Crat. 383a); cf. CE II, 395—402.

sammengefaßt werden kann (§ 119—121). Man könnte darin eine Verbindung sehen, daß der Logos der Welt letztlich jenseitig ist. Aber das wird bei Gregor nicht klar.

c) τὸ εἶναι als Wesenserkenntnis

Ziehen wir als dritten Text noch CE III, 5, 53—60 (p. 179 sqq.) hinzu. Eunomius hatte behauptet, daß verschiedene Namen auch verschiedene Wesen anzeigen müßten (§ 39 p. 174). Gregor erwidert (§ 53) darauf, daß mehrere Bezeichnungen sehr wohl denselben Gedanken ausdrücken können. Einen bestimmten Begriff, der das Wesen Gottes namhaft macht, gibt es jedoch nicht. § 55 enthält die Begründung: Die Natur Gottes ist unbegrenzt. Deswegen ist es unmöglich, eine begriffliche Bezeichnung für ihn zu finden. Wer es doch tut, der ist jemandem zu vergleichen, welcher mit der hohlen Hand das ganze Meer meint umfassen zu können[1]. „Was die Höhlung der Hand für das ganze Meer ist, das ist die eigene Kraft der Gedanken (Worte?) für die unaussprechliche und unerfaßbare Natur" (p. 180,10—12). Es ist deutlich, daß die Unendlichkeit Gottes den Ausgangspunkt bildet. Sie in einen Begriff einfangen zu wollen, wäre absurd.

In § 56 beteuert Gregor, daß er nicht leugnen will, Gott sei ungezeugt und der Sohn gezeugt. Aber indem er dies sage, spreche er zweierlei aus: Einmal schaue er auf das Zugrundeliegende, τὸ ὑποκείμενον; das andere Mal lehre er das zu dem Zugrundeliegenden Hinzugedachte, eine Erfindung des Denkens.

Das Zugrundeliegende ist für Gregor (§ 57) einzig das Dasein. Es wird immer vorausgesetzt, da sonst das Denken ins Leere läuft[2]. Indem wir also sagen (§ 58), Gott ist Richter, „haben wir durch das 'Gericht' hinsichtlich seiner eine Gestalt gewordene Kraft gedacht, durch das 'ist' haben wir das Zugrundeliegende (=Wesen) erfaßt"[3]. Wenn die ἐνέργεια zu einem Produkt des Denkens gemacht wird, dem das Sein gegenübersteht, dann ist der klassischen Philosophie der Todesstoß versetzt, da sie aus ihr das Wesen erschloß[4].

Gregor ist sich dessen bewußt, wenn er sagt: „Solange das Gesuchte unerkennbar bleibt, ist die systematische Abhandlung über die Namen (= Begriffe) von ihm (scil. Eunomius) umsonst gemacht worden, da die

[1] Cf. die Vergleichsstellen bei Völker, Gregor von Nyssa, S. 39 Anm. 1 u. 2.

[2] H. U. von Balthasar, Der versiegelte Quell, Einsiedeln 1954², S. 11, beschreibt den Gedanken so: „In der Unmöglichkeit zu erfahren, was Gott ist, überwältigt uns die Erfahrung, daß er ist. Aus der Unmöglichkeit, «dies» oder «jenes» (das heißt ein Beschränktes, ein Nichtsein) von Gott auszusagen, springt die unendliche Wirklichkeit seines Daß heraus." Ein schlichtes 'Voraussetzen' scheint m.E. Gregors Gedanken angemessener.

[3] p. 181,14—16. Eine Trennung von οὐσία und εἶναι liegt nicht vor, gegen Völker, Gregor von Nyssa, S. 41.

[4] Cf. Cant. or. XI p. 333—336.

Namen (= Begriffe) kein Sein haben" (ἕως δ' ἂν τὸ ζητούμενον ἀνεκφώνητον μένῃ, μάτην αὐτῷ τὰ περὶ τῶν ὀνομάτων τετεχνολόγηται, τῶν ὀνομάτων οὐκ ὄντων § 60 p. 182,16—18). Die ganze Wirklichkeit des Intelligiblen, die für die menschliche Vernunft nach Platons Ideenlehre erreichbar war und auf die Aristoteles seine Logik gründet, wird zerschlagen, weil Gregor den Grund der Häresie hier gefunden zu haben glaubte[1]. Und nicht zu Unrecht; denn wenn die im Glaubensbekenntnis enthaltenen 'ungezeugt' und 'gezeugt' als Begriffe verstanden werden, die auf Grund ihrer Seinsqualität *die* Bezeichnung des Wesens Gottes sind, dann kann daraus nur die Behauptung der Wesensungleichheit folgen, und Gottes Transzendenz wäre durch die begriffliche Erfassung eingeholt.

d) Gottes Wesen ist unendlich vielfältig

Die Hauptlinie der Widerlegung fügt sich dem bereits Erarbeiteten ein. Die Vernunft kann des Wesens Gottes nicht durch einen Begriff habhaft werden. Der Begriff ist für Gregor etwas, was umschreibt. περιγράφειν, περιλαμβάνειν, περιέχειν sind in diesem Zusammenhang Synonyma, die der Begrenzung eines Dinges nachgehen. Dies entspricht nicht nur der Erkenntnislehre der Stoa (καταληπτικὴ φαντασία), sondern ist vielmehr in der aristotelischen Philosophie begründet (s. o. S. 103 u. 105).

Mit seiner Lehre, daß alle Namen ihre Bedeutung nur κατ' ἐπίνοιαν und nicht ἐκ φύσεως haben, könnte Gregor von seinem Bruder Basilius abhängig sein. Basilius hatte dieses Argument wohl schon vor Gregor gegen Eunomius gewendet[2]. Auch darin ist er wohl nicht ursprünglich, daß die Vielfalt der göttlichen Offenbarungen zur Rettung des Menschen durch die Vielfalt der Namen ausgedrückt wird[3]. Letzteres ist wohl Allgemeingut der alexandrinischen Tradition.

Aber die systematische Erörterung, daß die Theologie nicht im Schweigen aufgehen darf, ist eindeutig Gregors Werk: Nicht daß man etwas von Gottes Kraft (δύναμις oder ἐνέργεια, s.o. S. 183ff.) erkennen kann, sondern daß man nach dem Versuch, das Unendliche zu denken, sich von dem ewigen Erstaunen begleitet zu den Werken Gottes wendet.

Theologie, in dieser Weise an den Offenbarungen Gottes ausgerichtet, setzt die Wesensoffenbarung schon voraus. Für Gregor ist die Wesensoffenbarung Gottes seine Unendlichkeit. Dies liest er aus der Antwort auf die Bitte Moses (Ex. 33,13) heraus. Erst danach, wenn der „Gottesbegriff" in den Blick gekommen ist, wird die Lehre von Gott sinnvoll.

[1] Cf. Platon, Tim. 27d und Aristoteles, Met. 1074b33sq. Balthasar stellt in anderem Zusammenhang fest: „Alle Zwischenstufen fallen, und mit ihnen das platonische Reich der «ewigen» Ideen" (a.a.O., S. 10).

[2] Cf. Adv. Eun. I, MPG 29, 521 B—525 B.

[3] Cf. CE III,8,9 (p. 241,25). Basilius sagte: Aus Menschenliebe hat sich Gott viele Namen beigelegt: Adv. Eun. I, 524C sq.

Die Namen Gottes, endlos in ihrer Zahl, sind der Weg der Verzweiflung — es sei denn, man anerkennt Gottes Unendlichkeit. Dann sind sie Stufen zu Gott hin, wobei das Durchdenken des Unendlichkeitsbegriffes — es bleibt immer noch etwas außerhalb, sagte Aristoteles — die Bewegung zu Gott nicht aufhören läßt. Die symbolische Theologie ist also die Folge und der Vollzug des Aufstieges, nicht eine Vorstufe zur eigentlichen Mystik!

C. Schlußteil: „Gott ist unendlich"

Es drängt sich die Frage auf, ob Gregor von Nyssa nicht doch den unbekannten Gott lehrt. Es scheint nämlich nach seiner These, daß Gott ἀνεκφώνητον, ἄφραστον, ἄληπτον ist, kein anderer Ausweg zu bleiben als zuzugeben, daß Gregor seinen Gott nicht kennt. Nachdem er in CE II,71 (p. 247 sq.) gesagt hat, daß wir Menschen das Wesen von vielen Dingen in der Welt nicht kennen, weil wir ihren Ursprung nicht wahrnehmen können, fährt er fort: „So auch hinsichtlich des Schöpfers der Welt; wir wissen, daß er ist. Aber wir leugnen nicht, daß wir die Struktur seines Wesens (ὁ τῆς οὐσίας λόγος) nicht kennen" (p. 248,1—3).

1. Die legitime Wesenserkenntnis

a) „Gott ist" ist demnach die einzige Gotteserkenntnis. Nach CE II, 98 (p. 255) ist das die Überlieferung der Heiligen[1]. Ebenso lehren es uns die harmonische Ordnung der Erscheinungswelt und die Werke der Vorsehung. Ähnlich findet sich der Gedanke in § 103 (p. 256): Die Heilige Schrift empfiehlt, darauf zu vertrauen, daß er ist. Gregor meint, daß er darin eine Eigentümlichkeit der wahren Gottheit feststellt (CE III, 6, 8 p. 188). Mose hat sie uns überliefert, wie aus Ex. 3,14 hervorgeht.

Eigentlich würde diese Aussage für die Erkenntnistheorie ausreichen, wie wir sie unter B. 2c (cf. o. S. 194f.) dargestellt haben. Die Voraussetzung für das Denken ist erfüllt; Gott ist. Wenn über τὸ ὑποκείμενον nur seine Existenz zu erheben ist, ist die Wesensgleichheit der trinitarischen Gottheit gewährleistet. Daniélou hat kein Recht, von einer αἴσθησις τῆς παρουσίας zu sprechen, welche das Zentrum der „expérience mystique" ist. Die Existenz Gottes ist eine Erkenntnis der Vernunft und Voraussetzung des Denkens[2]. Man kann diesen Erkenntnisweg nicht auf eine tiefere Stufe (deuxième voie) verweisen, sondern er ist der sog. religiösen Erfahrung mindestens gleichwertig[3].

[1] Cf. Philo von Alexandrien, oben Seite 63.

[2] Cf. Seite 194 Anm. 2.

[3] Mit der Entgegensetzung von Intellektualismus und irrationaler Erfahrung ist m.E. dem Wesen der platonischen Schau nicht beizukommen. Dies auch gegen Festu-

b) Aber es zeigt sich, daß Gregor nicht so billig ausweicht. Auch Eunomius hatte nicht angezweifelt, daß Gott ist. Der Sohn „ist" auch nach seinem Glauben; aber er „ist" als die unmittelbare Wirkursache der Welt nur in begrenzter Weise. Gregor geht nicht darauf ein, wie die Unterscheidungen in der Trinität Gottes begründet sind, sondern er bemüht sich nur darum, zu zeigen, wie das den trinitarischen Personen gemeinsame göttliche Wesen zu bestimmen ist. Wenn er den Sohn als 'gezeugt' bekennt, dann muß er ihn Gott, dem Vater, unterordnen, weil sein Wesen einen Anfang hat. Aber Gregor hat sich nicht auf die Behauptung zurückgezogen, daß die Bezeichnungen 'ungezeugt' und 'gezeugt' allein im menschlichen Denken ihren Ursprung haben und nicht aus dem Sein selbst hergeleitet sind, also gar keinen Wesensunterschied anzeigen könnten. Das Denken kennzeichnet durch sie Eigentümlichkeiten des gleichen Wesens.

Aber der Verweis darauf, daß alles theologische Denken Gottes Sein voraussetzen muß, läßt sein Sein selbst noch unbestimmt. Gregor will jedoch entfalten, welches das Sein des Gottes ist, an den er glaubt. Deswegen fügt er an der oben zitierten Stelle (CE III, 6, 8) zu der Gotteserkenntnis des Mose, daß Gott ist, noch eine Stelle aus Jesaia hinzu: Ἐγὼ πρῶτος καὶ ἐγὼ μετὰ ταῦτα (Jes. 44, 6). Er interpretiert sie folgendermaßen: „Jesaia verkündet das in jeder Weise Unbegrenzte des Seins (τὸ πανταχόθεν ἀόριστον τοῦ ὄντος); weder durch einen Anfang noch durch ein Ende sieht er das Sein Gottes begrenzt" (p. 188, 15—17). Im Vordergrund steht natürlich die zeitliche Unbegrenztheit des göttlichen Seins. Aber es ist wohl eingehend genug gezeigt worden, daß Gregor grundsätzlich die Unendlichkeit Gottes von Eunomius geleugnet sieht. Mag Gregor auch an noch so vielen Stellen Gottes Wesen für unaussprechlich halten, so gibt doch der angeführte Beleg noch einmal den Beweis, daß er Gottes Wesen eindeutig als unendlich bezeichnet und dadurch bestimmt. „Gott ist" und „Gott ist unendlich" sind für ihn zwei gleiche Aussagen. Wenn ein wahrhafter Gott jetzt ist, dann muß er auch immer gewesen sein. Zu seinem Sein gehört die Unendlichkeit hinzu (CE III, 6, 10; s. o. S. 110).

2. τὸ ἄπειρον *als Begriff?*

Ist τὸ ἄπειρον mit τὸ ἀγέννητον bzw. τὸ γεννητόν erkenntnistheoretisch auf die gleiche Stufe zu rücken? Nach dem, was Gregor über die Begriffe und Bezeichnungen ausgeführt hat, ist nicht einzusehen, wie sie unterschiedlich bewertet werden können. In der Aussage: Er ist gezeugt oder

---

gière, Contemplation et vie contemplative selon Platon, Paris 1950², S. 261ff. Die Unendlichkeit Gottes ist für Gregor auch nicht in einer Ekstase zu erfahren. Der Mensch kann nicht von seiner Vernunft absehen, so daß er sich in Gottes Unendlichkeit versenken könnte.

ungezeugt „denken wir durch das 'ist' das Zugrundeliegende (= Wesen), durch 'gezeugt' oder 'ungezeugt' begreifen wir die dem Zugrundeliegenden angehängte Eigenschaft" (CE III, 5, 58 p. 181, 19—21). Würde Gregor die These: „Gott ist unendlich" auch auf diese Weise zergliedern? Er hat es nicht getan, aber das enthebt uns nicht einer Beantwortung der Frage. Freilich können nur Vermutungen folgen; sie mögen jedoch angestellt werden, um der inneren Konsequenz seiner Gedanken innezuwerden.

Aus den erkenntnistheoretischen Erörterungen folgt, daß auch das Unendliche nur eine Gedankenbestimmung ist. Hieraus allein erklärt sich, daß Gregor m. W. nirgends auf die Frage eingeht, ob Gott sich als der Unendliche selbst denken könne. Das Unendliche ist ja nicht sein Wesen von Natur aus, sondern ein Begriff des menschlichen Denkens, der die Erscheinung Gottes angemessen bezeichnen soll[1]. Aber es ist ein Begriff, der mit keinem anderen Begriff der negativen Theologie zu vergleichen ist. Im Sinne des Aristoteles scheidet er aus den möglichen Begriffen für das Göttliche sogar ganz aus, weil „unendlich" im aristotelischen Sinne überhaupt kein Begriff ist. So ist die Unendlichkeit auch bei Gregor eine Bezeichnung, die das Wesen Gottes kennzeichnet, ohne daß dadurch eine begriffliche Bestimmung gewonnen wäre. Als Begriff hebt sich das Unendliche selbst auf, weil es nicht zu Ende gedacht werden kann. Trotzdem bildet der Mensch diese Vorstellung aus und überträgt sie auf Gott, sogar mit dem Anspruch, hierin dessen Wesen selbst zu benennen. Alle anderen auf Gott übertragenen Eigenschaften beziehen sich nur je auf einen Teilaspekt seiner Offenbarung. Im Unendlichen wird versucht, das Ganze zu erfassen. Und dies gegenüber Platon zu Recht! Denn in diesem Begriff ist die Bewegung des Denkens mitausgesagt, die den Gott fassen möchte, welcher dem Menschen nur als der keiner Begrenzung unterliegende Gott erscheint. Insofern kann die Unendlichkeit Gottes auch durch seine Vollkommenheit begründet werden. Es war dargestellt worden, daß im Anschluß an Aristoteles Begrenzungen nur durch das Gegenteil hervorgerufen werden können. Der Vollkommenheit Gottes aber darf nichts Begrenzendes entgegenstehen. Wie soll man von Gott einen Mangel oder gar etwas Schlechtes denken? Aristoteles hatte gesagt, das Vollkommene könne nur dasjenige sein, was das Ganze in einem Begriff zur Aussage bringen kann. Gregor von Nyssa macht aber geltend, daß die Vollkommenheit Gottes dem menschlichen Denken nicht zugänglich ist, — ein Anliegen, welches Aristoteles nur durch ein Postulat mit seinem System verbinden konnte. Von der göttlichen Unendlichkeit kann der Mensch keine Grenze und also keinen Begriff denken. Aber sein Denken bildet eine Vorstellung von ihr, die sie auch begrifflich zu fassen

[1] Cf. zur Begrenztheit der menschlichen Begriffe CE II, 189—191.

sucht. Um das Unendliche zu durchdenken, muß die vom Begriff auferlegte Grenze wieder fallen gelassen werden. So wird die Bewegung des Denkens hervorgerufen, die das Unendliche einholen möchte, es aber nie umfassen kann. Wegen dieser implizierten Bewegung ist das Unendliche kein σημεῖον, das eine sichere Erkenntnis vermittelt, mit der man abschließen könnte.

Gott gleich kommen kann der Mensch nicht. Vereinigung mit ihm, die nicht dem Denken zugänglich wird, gibt es deswegen bei Gregor nicht. Die Aporien, in welche man gerät, wenn man eine Lösung jenseits der Vernunft sucht, sind an Plotin exemplifiziert worden. Die Unmöglichkeit der Vereinigung hat Gregor von Nyssa von dem Inneren seines Systems aus begründen können, von seinem Gottesbegriff aus. Denn die Vereinigung müßte sich in einem Begriff aussagen lassen, was bei dem 'Begriff' des Unendlichen laut Definition ausgeschlossen bleibt.

So ist auch CE II, 89 (p. 252 sq.) von daher zu verstehen, daß das Unendliche kein Gottesbegriff im Sinne der aristotelischen Logik ist. Zwar steht im Text, daß auch die Vorstellung τὸ πρὸς οὐδὲν πέρας ὁρίζεσθαι (p. 253, 3) überschritten werden muß, woraus Daniélou dann gefolgert hat, daß „die Nacht der Vernunft" (la nuit de l'intelligence) nun die letzte Stufe sei. Die negative Theologie bezieht sich nach seiner Meinung auf die geistige Wirklichkeit selbst[1]. Dabei übersieht Daniélou, daß er in diesem Augenblick der negativen Theologie die Möglichkeit zuspricht, Begriffe für die Erkenntnis des wahren Seins zu liefern. Gregor von Nyssa lehnt aber jedes Haltmachen bei irgendeiner erreichten Erkenntnis ab (cf. p. 253, 9 sq.). Deswegen sagt er, daß Abraham zum Zeichen der Gotteserkenntnis gemacht habe, „daß man glaubt, Gott sei mächtiger und höher als jedes wißbare Zeichen" (p. 253, 16 sq.). Sobald die Unendlichkeit Gottes, sei es via negativa, sei es via mystica, zu einem Begriff wird, bei dessen Erkenntnis die menschliche Sehnsucht (ἐπιθυμία) zur Ruhe kommt, verläßt Gregor auch τὸ ἄπειρον und insistiert nur noch auf der Unerkennbarkeit Gottes. Wichtig ist aber einzusehen, daß Gott nicht unendlich ist, weil er unerkennbar und unerreichbar ist, auch wenn vielleicht zuzugeben ist, daß Gregor, vom Eindruck der Unbegreiflichkeit Gottes geleitet, sein Wesen durch die Unendlichkeit bezeichnete. In seiner Theologie begründet er zuerst die Unendlichkeit Gottes und kann dann daraus die Unerkennbarkeit ableiten. Die Unendlichkeit des göttlichen Wesens verwehrt die abschließende Erkenntnis; sie begründet vielmehr die Endlosigkeit des Strebens zu ihm hin. Es muß also das, was vorher überspitzt und voreilig über den *Begriff* des Unendlichen gesagt wurde, eingeschränkt werden; denn das Unendliche ist kein Begriff, der das zu bezeichnende Wesen beweiskräftig umschließt.

---

[1] Platonisme S. 145f.

3. Die Theologie der Unendlichkeit

a) Die theologische Beurteilung mag von der Definition der γνῶσις bei Gregor ihren Ausgangspunkt nehmen: „Denn die Erkenntnis hat ihren Aufbau gleichsam als einen erfahrenen, allein durch das Erkannte zusammengefügt" (CE II, 93 p. 254,3 sq.). Ihr stellt Gregor den Glauben gegenüber, dessen Struktur die Hoffnung ist. „Das, was man beherrscht, erhofft man nicht" (τὸ δὲ διακρατούμενον οὐκ ἐλπίζεται p. 254,6 sq.). Als begründende Schriftworte zieht Gregor Hebräer 11,1 und Römer 8,24 heran. Seine Alternative, zwischen Glauben und Erkenntnis zu wählen, macht seine Auslegung von Römer 4,23 verständlich, daß nämlich Gott den Glauben, nicht die Erkenntnis, zur Gerechtigkeit anrechnet (§ 92).

Dieser Grundhaltung entspricht es, wenn Gregor den Grundsatz der eunomianischen Theologie kritisiert: „Wir aber vertrauen den heiligen und seligen Männern und sagen, daß das Geheimnis der Frömmigkeit weder in der Verehrung der Titel noch in der Gleichheit der Gebräuche und geheimnisvollen Symbole besteht, sondern in der wissenschaftlichen Ausweisbarkeit der Lehrsätze" (CE III, 9, 54 p. 284,20—25).

Demgegenüber sei zunächst der Schrift und der Überlieferung zu vertrauen, die Gregor für sich in Anspruch nimmt (§ 56). Die eigenen Lehrsätze, zur Bestreitung und Widerlegung der Irrlehren geschaffen, dürfen nur als Hypothesen betrachtet werden. Sie könnten ja Irrtümer enthalten, und würden sie den Glauben begründen, so könnte der Theologe die Gläubigen auf falsche Erkenntnisse ausrichten. Um den Glauben aber durch das eigene Denken nicht zu erschüttern, deswegen sind die theologischen Lehrsätze nur Hilfsannahmen zum besseren Verständnis und zur Abwehr der Versuchung des Irrglaubens. Durch die Stufenartigkeit des Aufstieges anerkennt Gregor, daß der Mensch sich notwendig immer solche Hilfsannahmen bildet[1].

Wenn man davon überzeugt ist, daß die Erkenntnis durch ihre Begriffe das Begrenzte beherrscht, so wird man auch zugeben müssen, daß Gregor den Apostel Paulus ganz gut verstanden hat. Vor Gottes Richterstuhl kann der Mensch nichts aufweisen, was er als einen Anspruch besitzt.

Wie ist von hier aus die Erkenntnis zu beurteilen, daß Gott unendlich ist?

α) „Der Mensch kann Gott nicht denken", ist in 'Contra Eunomium' die wichtigste Folgerung aus der Erkenntnis der Unendlichkeit Gottes. Er kann sich also nicht Gottes bemächtigen, um ein Wissen zu erhalten. Unter Wissen wäre hier eine Metaphysik zu verstehen, welche als Theologie zum Glaubensbesitz wird.

[1] Cf. zur Notwendigkeit, sich an Begriffen zu orientieren, CE II, 390—394.

Gregors Haltung gegenüber der Lehre des Eunomius ist durchaus verständlich. Eunomius hatte Gott in dem Begriff 'gezeugt' bzw. 'ungezeugt' zum Denkobjekt gemacht. Die Begriffsanalyse mit Hilfe der aristotelischen Logik führte ihn zur Bestreitung des orthodoxen Glaubens. Da der Sohn also einen Anfang hat, ist er wesensungleich mit dem Vater. Auf dem Boden der griechischen Philosophie gehört zum göttlichen Wesen, daß es ἄναρχος ist. Denn sonst müßte auch die Möglichkeit zugegeben werden, daß es nicht endlos, d.h. also vergänglich ist. Der „Begriff", von welchem aus Gregor Gott denkt, ist τὸ ἄπειρον. Auf diese Weise gelangt er offensichtlich zu richtigen Ergebnissen.

Überspitzt müßte man sagen, daß Eunomius eben nur einen falschen Begriff seinem Denken über Gott zugrunde legt. Gregor seinerseits würde zugeben müssen, daß Gott zwar unerkennbar ist, aber deswegen nicht undenkbar! Denn die Aussage, daß Gott unendlich ist, weist sich in seiner Theologie als eine recht klare Vorstellung aus, von der aus er eine zusammenhängende Lehre aufstellen kann. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang, daß Gregor dem Eunomius sehr wohl vorhält, er habe die Ausführungen des Aristoteles über ein Mehr oder Weniger des Wesens (Cat. 3b33 sqq.) außer acht gelassen (CE I, 180—182), daß er aber trotzdem noch die Wesensgleichheit durch τὸ ἄπειρον beweist (CE I, 232; s. o. S. 123).

β) Um nun ganz klar herauszubekommen, wie das Verhältnis zwischen der oben definierten γνῶσις und der These von Gottes Unendlichkeit zu verstehen ist, sollte man sich vielleicht folgende Alternative stellen: Sieht Gregor die Ketzerei in der Lehre, daß der Sohn Gottes die Ewigkeit nicht aus sich besitzt und deswegen Gott, dem Vater, nicht gleich zu denken ist, oder besteht sie für ihn darin, daß Eunomius Gott durch 'gezeugt' und 'ungezeugt' zum Grundbesitz einer γνῶσις gemacht hatte? Die Antwort wird erleichtert, wenn man hinzufügt, daß Gregor auch dem an sich negativen Begriff ἀγεννησία den Vorwurf macht, er führe zum Begreifen und also zum Ergreifen Gottes. Bezieht man die Behauptung des Eunomius auf die Argumentation Gregors, die sich auf τὸ ἄπειρον stützt, so ist Gottes Sein nicht nur durch γεννητός begrenzt, sondern auch durch ἀγέννητος. *Gott ist nämlich dann begrenzt, wenn sein Wesen in einen solchen Begriff gefaßt wird, der eine* γνῶσις *ermöglicht.* Dies ist sogar für den Begriff ἄναρχον der Fall, den Gregor auf der gleichen erkenntnistheoretischen Ebene wie γεννητός und ἀγέννητος sieht[1]. Abraham läßt sie auf seiner Wanderung zum rechten Glauben hinter sich zurück, weil sie einem Gottesbegriff zugehören, welcher einen metaphysischen Glauben begründet und sich dadurch Gottes bemächtigt (s. o. S. 155f.). Gregor von Nyssa kann sagen, daß Gottes Wesen unendlich ist, ohne sich selbst zu wider-

[1] Cf. CE II, 137 p. 265.

sprechen; denn τὸ ἄπειρον läßt keine Erkenntnis im Sinne der aristotelischen Logik erlangen.

Hier bewahrheitet sich, was W. Elert als Überschrift über einen Abschnitt seines Buches setzte: „Umwertung des Apeiron und das Ende der klassischen Metaphysik."[1] Diese Umwertung hat Gregor von Nyssa vollzogen. Er konzipiert die Unendlichkeit Gottes und macht sie zum Ausdruck für seine Vollkommenheit[2]. Zum Schluß soll noch einmal zusammenfassend gesagt werden, wodurch Gregor von Nyssa der klassischen Metaphysik das Ende bereitet hat: Das Unendliche versteht Gregor von Nyssa nach den Definitionen des Aristoteles. Es ist dasjenige, was nicht zu Ende gedacht werden kann. Diesen 'Begriff' macht er zum Wesensprädikat für Gott. Er begründet seinen Schritt durch logische Ableitungen aus Gottesprädikaten, die das Allgemeingut des griechischen Denkens waren. Die Gottesprädikate 'einfach' und 'unveränderlich' erweisen sich dabei als vorläufig. In ihnen drücken sich gleichsam noch unvollkommen die Forderungen aus, die an den Gottesbegriff zu stellen sind. Auch die Vorstellung von der Unendlichkeit ist nur eine vorläufige Gottesbestimmung. Aber sie ist den Gottesprädikaten der negativen Theologie überlegen, weil sie an sich selbst die Vorläufigkeit aussagt. Die Unendlichkeit impliziert, daß Gottes Wesen der menschlichen Vernunft in Wahrheit transzendent bleibt, ohne ihr jedoch so fern zu rücken, daß sie die Transzendenz nicht mehr aussagen könnte.

Der wichtigste Satz, den die Unendlichkeit Gottes begründen kann, ist seine Unerkennbarkeit. Diese Erkenntnis vollzieht sich aber so, daß dem tatsächlichen Fortschreiten in der Gotteserkenntnis Rechnung getragen wird. In der Besinnung auf das unendliche Wesen Gottes leuchtet auf, daß jede erreichte Erkenntnis Gott in seiner Unendlichkeit immer noch nicht gedacht hat. Das menschliche Streben zu Gott in der Besinnung auf sein unendliches Wesen ist die Spannung des Glaubens, die an die Stelle des Wissens griechischer Metaphysik tritt. Weil die griechische Philosophie keinen Gott kennt, der als persönliches Wesen den Willen und die Freiheit der Offenbarung hat, deswegen mußte sie einen Gottesbegriff formen, der als denkbares Objekt in den Beweisen zur wissenschaftlichen Erfassung des Weltganzen auftritt. Gottes Unerkennbarkeit ist deswegen in ihr nicht vollständig aufgenommen, da sie in ihrer Struktur auf der Erkennbarkeit des ersten Ursprungs aufbaut. Diese Art der Metaphysik wird zerstört, indem die Unendlichkeit Gottes den ab-

---

[1] Der Ausgang der altkirchlichen Christologie, Berlin 1957, S. 67—70.

[2] Cf. W. Elert S. 68: „Bei ihm (scil. Gregor von Nyssa) ist das Unendliche weder ungeformte Wirklichkeit noch Zeitlosigkeit oder irgendwie sonst als Abgezogenheit vom Endlichen gedacht, sondern Inbegriff der Fülle, der sich nicht aus der Welt heraushaltenden, sondern unerschöpflich spendenden Vollkommenheit Gottes geworden." Elert scheint hier an einen emanatistisch geprägten Unendlichkeitsbegriff zu denken.

schließenden Beweis unmöglich macht und die Bewegung immer neuen Beweisens fordert.

Aus der Unendlichkeit des göttlichen Wesens leitet Gregor von Nyssa gewiß die Ewigkeit und Gottesgleichheit des Sohnes ab. Diese Möglichkeit, welche sein 'Gottesbegriff' leistet, nutzt er aus. Aber die übliche dogmengeschichtliche Beurteilung, die seine eigentliche Leistung in der Aufrechterhaltung der Trinitätslehre erblickt, bekommt die Struktur seiner Theologie nicht in den Blick — wenn unsere Überlegungen richtig sein sollten. Insofern sind die Bemühungen, welche Gregors Theologie als Mystik zu verstehen trachten, nicht völlig aus der Luft gegriffen.

b) Die Lehre Gregors von der Angleichung an Gott (ἐξομοίωσις θεῷ), welche sich bei ihm interpretieren läßt als Aufstieg der Seele durch Teilhabe am Guten[1], setzt die Erkenntnis voraus, daß Gott in sich unendlich ist. Wenn nämlich Gott unendlich ist, dann muß auch die Angleichung an ihn ohne Ende sein. Niemals wird es in diesem Progreß zu einer Vergöttlichung kommen. Denn der Heilsbesitz, den der Gedanke der Teilhabe ausdrückt, schließt gegenüber dem unendlichen Gott die Begrenztheit ein (cf. oben S. 162f.). Schon von hier aus muß man warnen vor unbefangenen Interpretationen wie „Vereinigung mit Gott" (union; cf. vor allem Daniélou, Platonisme S. 197). Aber auch das Wort „Heilsbesitz" ist der Sache unangemessen. Der Glaube besteht nämlich darin, daß „die Seele zum Unendlichen wandert" (cf. oben S. 159). Diese unaufhörliche Wanderung darf man nicht als die sog. dritte Stufe bezeichnen, die das Ziel des Aufstieges ist[2]. Jede Stufe — wenn man diese Vorstellung beibehalten will —, zu der die Seele aufsteigt, zeigt sich als ein neuer Anfang. Die vorausgegangene Stufe muß dem Vergessen anheimfallen. Dies kann Gregor als zusammenhängende Theologie darstellen: Weil der Glaube sich auf den unendlichen Gott bezieht, kann gemäß der aristotelischen Logik keine Stufe erreicht werden, die ein aufweisbares und abschließendes σημεῖον darstellt.

Soviel unvergleichlich Richtiges Daniélou auch zu der Art der sog. ersten zwei Stufen sagt, — auch seine dritte Stufe ist nur eine in einer unbegrenzten Kette. Es muß also seiner abschließenden Beurteilung

---

[1] Das hat Daniélou gut herausgestellt (cf. Platonisme, bes. S. 202f.). H. Merki, Ὁμοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa, Paradosis VII (1952), entgeht, daß auch εἰκὼν θεοῦ, der Urzustand des Menschen, auf Teilhabe beruht und deswegen nur von der hier beschriebenen Bewegung zu verstehen ist: cf. Or. cat. 24 B/C! Ähnlich M. Pellegrino, Il Platonismo di S. Gregorio Nisseno, Rivista di Filosofia-Neoscolastica 30 (1938) S. 458: Die Ähnlichkeit der Seele mit Gott ist ihre Teilhabe an ihm.

[2] „Continuant son ascension, l'âme se dépouille de la vie intellectuelle aussi . . . c'est la nuit de l'esprit, par laquelle l'âme passe de l'ordre intellectuel à celui de la pure foi, qui est l'amorce de la vie mystique" (Platonisme S. 145).

widersprochen werden, die seine „Mystik" für die katholische Kirche in Anspruch nehmen möchte:

Die Lehre vom ständigen Fortschritt zeige auf, daß die Protestanten unterschlagen, „que, cette vie divine, l'âme a réellement commencé à la reconquérir (ἀνακεφαλαίωσις) par le progrès" (S. 305).

Die Erläuterung von ἐπέκτασις soll den gleichen Gedanken herausstellen: „Il (scil. le double élément de l'épectase) est, d'une part, possession, «ἐπί», il y a saisie réelle de quelque chose et intériorité de Dieu dans l'âme" (S. 303).

Aber Wirklichkeit ist allein, daß der Mensch immer im gleichen Abstand von dem unendlichen Gott entfernt bleibt, wie es das Bild vom Kreis unübertrefflich veranschaulichte (cf. oben S. 167). Gregor ist auch dann noch nicht richtig verstanden, wenn der Besitz der Teilhabe ein Geschenk der Gnade genannt wird. Philipper 3,13 ist tatsächlich „le leitmotiv" (Daniélou S. 291 und 297), aber man muß beide Teile des Verses gleich ernst nehmen:

Ἐμαυτὸν οὔπω λογίζομαι κατειληφέναι, ἀλλ' ἔτι τοῖς ἔμπροσθεν ἐπεκτείνομαι τῶν προδιηνυσμένων λήθην ποιούμενος (Cant. or. VIII p. 245,15 sq.).

Nur wenn man die Unendlichkeit Gottes an den Prinzipien des Aristoteles mißt, wird der Zusammenhang zwischen der Unerkennbarkeit Gottes in der spekulativen Erkenntnis und der Unzugänglichkeit Gottes in der Glaubenserfahrung sichtbar. Aufweisbar ist allein die Sehnsucht, die ἐπιθυμία, die vielleicht ausgelegt werden darf als das Bewußtsein, daß der Mensch auf Gott angewiesen ist als auf den, welcher durch die Unendlichkeit seines Seins das wahre, d. h. das ewige Leben dem Menschen gewähren kann.

Schon mit dem letzten Gedanken sind wir in eine frappierende Nähe zu modernen theologischen Fragestellungen gelangt. Noch weiter führt eine Ausführung Gregors über das Wesen des menschlichen Geistes in seinem Verhältnis zur Sünde. Darin entfaltet er, wie die Unendlichkeit Gottes dem Menschen das wahre Leben gibt.

Die Bosheit müsse Gott unterlegen sein; denn sie steht dem Unwandelbaren gegenüber. „Aber das Wandelbare unserer Natur bleibt auch in dem Bösen nicht fest."[1] Diesen Gedanken versucht Gregor als einen Gottesbeweis aus der Subjektivität des Menschen zu formulieren. Das menschliche Denken ist in Übereinstimmung mit Platons Philosophie τὸ ἀεὶ πάντως κινούμενον oder τὸ ἀεικίνητον ἡμῶν τῆς φύσεως[2]. Wenn der Mensch sich mit diesem Wesen zum Guten wendet, dann „wird die Bewegung nach vorn niemals aufhören wegen der Unendlichkeit des zu durchlau-

[1] De hom. op. 201B; derselbe Gedanke in Or. cat. 60A; angedeutet auch in Cant. or. I p. 31,5—8.

[2] Cf. E. Ivánka, Hellenistisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben, Wien 1948, S. 52f.

fenden Objektes" (De hom. op. 201 B). Deswegen ist es einzig der unendliche Gott, der dem Wesen des ewig bewegten menschlichen Geistes entspricht. Dagegen muß bei der Hinwendung zum Bösen der Mensch einmal „das oberste Maß des Bösen erreichen"[1]. Da sein immer bewegter Geist dort auf eine Grenze stoßen würde, würde er sich auf das Gute zurückwenden, wenn er sich nicht selbst verleugnen wolle[2].

An anderer Stelle hatte Gregor das Festhalten an einer erreichten Erkenntnisstufe, um so sicheren Grund zu erlangen, den geistigen Tod genannt (s. o. S. 162). Die Bestimmung des Menschen ist aber ausgerichtet auf Gott. Allein in seinem Streben zu Gott, den er nicht zu Ende denken kann, aber dessen Wesen seinem Denken in dem sich selbst aufhebenden Begriff der Unendlichkeit gegenwärtig ist, wird er die Erfüllung seines Wesens finden.

---

[1] ἐπὶ τὸν ἀκρότατον τοῦ κακοῦ μέτρον ἀφίκηται; derselbe Gedanke in Or. cat. 29 A. Cf. zu diesem Gedanken vom obersten Maß des Bösen: J. Daniélou, Comble du mal et eschatologie chez Grégoire de Nysse: Festgabe Lortz, Baden-Baden 1957, S. 27—45. Daniélou kann zeigen, daß der Geschichtsablauf bis zur Inkarnation nach Gregors Deutung unter der Bedingung der höchsten Anhäufung des Bösen stand.

[2] Iványka verweist jedoch warnend auf 233 A, daß nämlich die Hinwendung zum Unvernünftigen durchaus unbegrenzt bleiben kann. — H. U. von Blathasar, Présence et Pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse, Paris 1942, wie auch Iványka a. a. O. und Daniélou, La colombe dans la mystique byzantine, Eranos-Jahrbuch XXIII (1954), S. 389—418, haben darin recht, daß nach Gregors Anthropologie der Mensch das Wandelbare und Bewegte ist. Aber nur Iványka schreibt die Bewegung richtig dem Geist des Menschen zu!

Stellenregister

Altes Testament

Gen. 2,6 153
4,1 171
Ex. 3,14 196
33,13 168, 195
33,13—18 94, 156
Dt. 6,5 164
Ps. 9,2 185
76,20 139
105,2 185
144,3—5 102, 185
146,5 137
Eccl. 3,7 185, 187
Cant. 1,2b—3 188f.
1,3 171
5,2 152f.
5,5sq. 155
Sap. Sal. 7,17—22 73
Jes. 44,6 197
55,8sq. 139
Jer. 23,23sq. 74

Neues Testament

Mt. 5,8 158f.
19,26 79
Mk. 12,24 79
Joh. 4,22 104
10,9 192
17,21 171
Act. 17,28 143
Röm. 4,23 200
8,24 200
11,33 139
1. Kor. 2,9 158f.
8,2 153
2. Kor. 2,15—17 190
12,1sq. 157
Phil. 3,13 157, 160, 166f., 172, 181, 190, 204
Hebr. 11,1 200
11,3 137

Aëtius

Plac. I 3 65

Albinos

Did. VIII 2 66
X 2—4 65f.
4 143
XII 1 65
XXVIII 3 66

Alex. Aphrod.

De fato p. 200,19sq. 80
201,8sqq. 81
In An. pr. p. 18,12 45
In Top. p. 86,27 76

Anaxagoras

B2 35, 61
B3 34
B12 35

Anaximander

B1 33f.

Anaximenes

B2 61

Apuleius

De Plat. I 5 65f.

Aristides

Apol. I 4 70

Aristoteles

An. pr. A1 24b18—20 44
A4 25b30 46
A30 46a11 45
An. post. A2 71b17 46
18sq. 46
19—23 47
A3 47
72b10 47, 145
18—20 47
22 166
A14 46
79a24 46

A 19—
23 81b10sqq. 47—50, 165
A 22 83b5—8 145, 165
B 2 46
B 4 91a14 50
B 12 95b22 166
B 19 49
De an. 406b2—4 80
Cat. 3b33sq. 123, 201
3b33—4a9 123
4b20sqq. 160
De coelo
A 3 270a14 121
A 10 279b21—24 54
A 12 54
EE 1248a28.32 58
EN 1111b19—30 140
GA 715b14sq. 56
Met. 982b12 72
987b12sqq. 29
18—22 41
994ab 166
994b9sqq. 58, 166
1028a32 52
1029a27sq. 57
1053a35sqq. 168
1072a26sqq. 58
1073a11 121
1074b15 59
33 57
33sq. 195
Phys. I 9 192a31 128
III 4 203a19 35
4—8 43
5 57
204a8sqq. 75
23—26 129, 134
204b11sqq. 69
28 34
6 56
206b27—33 38
207a1 43, 57, 183
7—15 122
25sqq. 61, 69
30sqq. 57
7 207b17—19 76
29 76
8 208a20sq. 57
IV 12 220b25 109
V 2 226b6sqq. 120
VIII 4 256a2sq. 51
5 55
256a3—29 51—54
256b13—29 55
258b5 166
6 258b14 55
259a16—18 55
7—9 55
10 266a10sqq. 56
267b18—26 56

Arius
Urkunde I 4 98
5 96
VI 4 96

Athanasius
C. gent. 8 164
34 164

Athenagoras
Suppl. 10 69

Augustin
De b.v. 32—35 168
De civ. D. XII 17 65
Ep. 118,24 70

Basilius
Adv. Eun. I 521B—525B 195
525Asq. 114
Hom. de fide 465B 157
C 114
468C 157
Ep. 38 134
234 104

Cicero
De nat. deor. I 26sqq. 70
50 33
III 92 79

Clemens von Alexandrien
Strom. II § 4sq. 73f.
6,2 105
IV 39 73
155sq. 74f.
V 71 74, 77
81 108
81sq. 75f.
VI 150,6sq. 74, 137
VIII 7 73
Exc. ex Theod. 31,3sq. 181

Corpus Hermeticum
IV 8sq. 67
9 68
V 2 68
VI 4 68
XI 18 67
XIII 6 67

Cyprian
De idol. 6 68

Dionysius Areopagita
De nom. div. 709C—713D 148

Eunomius
Apol. 95
cap. 9 109
10 96
13 96
15 96, 109
20 96f.
22sq. 97
24 98
Confessio 95

Bei Gregor von Nyssa
CE I 151—154 97, 100, 106, 119
151 119
151sq. 122
446 144
II 446—469 114
III 1,4 101
1,105 104
3,23 163
5,39 194
8,1.5.14 98,192

Evangelium Veritatis
p. 24,8 182
31,19sq. 182
37,24—29 139
38,6—41,3 182
41,2sq. 182

Gregor von Nazianz
Oratio 3,6 105
18,16 105
28,7 115
9 115
10 105
12 169
17 169
29,13 115
21 169
30,6 170
36,2.6.17 116
38 115—118
38,6—13 116
7 116, 170
17sq. 117
39 117
40 117f.
40,41 117
42,1 116
10 116
45,3—9 116
De vita sua 665—668 117
693sqq. 117
Ep. 11 90

Gregor von Nyssa
CE I 1—146 100
147—150 100
150 100
167—171 119—122
168sq. 125f.
180—182 201
184 135
219 99
231—235 122—126
236sq. 133
237 117
362—369 141
362—364 106f., 142, 145, 183
364 165
365—369 135—137
367 142
368sq. 141f.
370 107f.
373—376 143f.
375 141
406 143
416 144
438sq. 100
446—456 144
460—464 144
466 144
468 144
574 113
667sq. 167f.
675—689 122
685—691 111—113

CE II 69sq. 142
70 162
71 196
75 165
78sq. 137
86 155
88 165
88sq. 154
89 199
90sq. 155f.
92sq. 200
97—105 192f.
98 196
100—105 181
102 188
103 196
119—124 193f.
122sq. 137
125 193
137 201
151—158 191
189—191 198
215 134
226 191
226—232 140
390—394 200
395—402 193
404sq. 91, 193
446—469 114f.
CE III 1,74sq. 101
83sqq. 101
91—102 101
103—110 102—105
132 192
3,46 163
51 163
63 163
68 163
4,2 163
17 163
20 163
56 163
5,53—60 194f.
58 198
6,8—10 196f.
11 112
66 109, 142
66—68 146f.
75—80 162
7,5—7 137
6sq. 108
31—33 108—110, 116
33sq. 91
8,5—12 192
9 195
9,54—56 200
Ex comm. not. 99
p. 21,18—22,3 135
22,3sqq. 135
De Patre et filio p. 73,21 134
Adv. Mac. p. 107,11 134
Or. cat. 24 Bsq. 164, 203
29 A 205
60 A 141, 204
Apol. in Hexaem.
68 Dsqq. 140
69 Bsqq. 191
69 Csqq. 140
De hom. op. 117 C 82
201 B 141, 204f.
233 A 205
De an. et res. 89 C 163
93 Asqq. 173
93 Bsqq. 163
96 Asq. 163
96 Csq. 173
97 A 164
In inscr. Ps. p. 175,20sqq. 94
In sext. Ps. p. 187,3—15 94
Hom. in Eccl. VII p. 409,8—416,10 141, 183—187
VIII 423,5sq. 184
11sq. 184
In Cant. Prol. p. 13,3sqq. 27,82
Or. I 15,1 164
15,12 152
19,3 164
22,18—23,17 164
23,8—27,15 158
26,11—27,15 152, 167
26,15sqq. 155
29,3—6 152
29,13sqq. 164
29,16 164
30,8—31,8 163
31sq. 151
31,2—32,6 165
31,5—8 204
31,8sqq. 155
34,19—38,8 188—191
II 55,16 164

III 72,15 164
73,1 164
76,4 164
85,10—90,16 190
90,16—93,9 190
IV 124,15 165
V 138,12sq. 149
156,19 157
158,12—18 162
17sq. 168
VI 175sqq. 152
180,1—7 155
VIII 245,11—247,8 155
245,15sq. 204
245,15—246,5 157
245,16 167
246,5—247,18 158f.
246,10sq. 185
11sqq. 165
X 309,2 157
313,1—5 157f.
24sq. 158
XI 320,6—323,9 152—154
324,10 154
333,16—334,9 137
333—336 194
XII 352,6—356,16 155f.
369,14sqq. 151
22 184
XIII 383,9 167
XV 458 164
469,4sqq. 165
Vit. Mos. p. 2,18—3,3 95, 191
3,4—5,4 159, 160f., 165
35,9—21 90
43,20—44,8 90
67,20—68,7 90
112,7—116,2 151
113,3—114,4 153
114,5—116,2 94
114,19—115,16 168
115,14 184
116,3—23 160f.
117,19 184
118,3—24 160f.
De beat. Or. I 1196D—1197D 190
IV 94, 190
1248 Asq. 190
V 1249 A—C 190f.
VI 1264 B 141
1268 Bsq. 141
Csq. 191
1269 B 191
1269 D—1272C 190
1273 Bsq. 190
VII 1277 D 141
1280 Asq. 137
1280 B 191
VIII 94
De or. dom. Or. V 1177 A—1180B 94
De inst. christ. p. 40,1—9 82
De prof. p. 134,11 191
De perf. p. 173,9 93
176,1 134
188,15—189,7 134
189,16—190,9 134, 191
194,4 134
195,2.6.9 134
196,20 134
197,18 134
213 150
De virg. p. 248,18sqq. 92
249,3sqq. 92
296,14sq. 173
341sq. 163
Ep. 29 117
29,3 92
7sq. 119
30 117

Heraklit

B 96 80

Hieronymus

De vir. inl. 117 115
128 117

Hilarius von Poitiers

Tract. super Ps. 118,19 71
129,3 71
144,2 71
6 72
De trin. 1,6 71
8 71
2,6 71

Hippolyt

Ref. VI 9—18 180
18,3 67

Irenäus
Adv. Haer. I 1,1 179
2,1—5 178—182
3,3 181
17,2 180
II 1,1—3 69
IV 20,1 sq. 69

Justin
Apol. I 18,6 79
Dial. 61 70

Laktanz
De div. inst. IV 9 68
VII 23 79

Melissos von Samos 34

Methodius
Symp. 8,9 114

Minucius Felix
Oct. 18,8 70

Numenius
Fragm. 12 (Thed.) 66
31 66

Origenes
De princ. I 1,5 77
1,6 77
1,7 78
1,9 78
2,6 125
2,10 81, 142
II 8,3 173
9,1 26, 78f., 80, 136, 138
IV 1,4 98
4,1 125, 142
4,8 81
In Joh. I 20 77
II 28 77
VI 52 171
XIII 3 77
21—25 77
XIX 4 171
XXXII 27 172
28 81
C. Cels. II 12 77
64 171
III 70 79f
75 77
V 12 78
14 79
VI 17 77
69 77
71 78,
VII 33 78
34 137
38 77
Comm. in Cant.
Prol. p. 67,1 sqq. 167
79,5 171
79,21—83,20 167
I 90,20—27 172
91,5 171
100,17 sqq. 189
103,9 171
12—17 171
107,25 sqq. 171
108,2 171
7 sq. 172
109,15 171
110,31 sq. 172
111,12 sqq. 171
17 sqq. 171
II 143,16 172
III 213,17 172
219,12 172
223,21 171
Hom. in Num. II 2 172
XVII 4 172
XIX 1 172
XXIII 11 172
In Mt. VIII 95 81

Parmenides
B 8,42 sqq. 31

Pantaenus
Fragm. VII bei Clem. Al. 138

Philo von Alexandrien
De Abr. 77 63
84 63
De Cher. 40 sqq. 63
86 60
De conf. 122 63
De congr. 134 63
De fuga 165 168
De mut. 9 168
De op. mundi 23 61

	170sqq.	58
De plant.	5	67
De post.	12—16	64
	13	168f.
	15	154
	15sq.	59, 168
	21	169
	33	63
	33sqq.	63
	35	61
	169	168
De sacr.		63
De somn.	I 73	58
	II 193	61
De spec. leg.	I 44	168
Leg. all.	II 1	58
Quis rer. div. haer.	227	61
	228sq.	61
	265	64, 158
	315sq.	64
Quod deus sit immut.	32	62

Philostorgius

HE	I 2	98
	II 3	98
	X 3	98

Photius

Bibl. cod. 214 p.	173a5sqq.	77

Platon

'Über das Gute'		41
Crat.	383a	193
Leges	716c	61
Parm.	127e	30
	129d	30
	133a—135c	30
	137c—144c	30—32
	137d	34
Phaed.	78cd	121
Phil.	11d	37
	12c	37
	12e sq.	38
	14c—19a	37f.
	20d	40
	22c	40
	23c—27c	37, 38—42
	24a sqq.	86
	28c	40
	54c	39
	65a	40, 42
Resp.	477a sqq.	36
	505d	29
	508e	98
	508e—509c	59
	509b	29, 106, 146, 174
	509d	30
Symp.	200a—201b	161
	203b—204a	161
	210e	173
Soph.	238c	36
	241d	87
	247d—259b	35—37
Theaet.	152a	168
	155d	72
	176a	85
	176ab	20, 74
Tim.	27d	195
	28e	138
	29e	80
	31a	61
	37d	107
	37de	62
	38b	37
	41a sqq.	112
	47e sq.	85
	52a—53a	107

Plotin

Enn.	I 8	83—86
	8,15,3sqq.	87
	II 4	128—130
	4,4,7	128
	4,5,5sq.	128
	4,7,14sq.	76, 87
	4,10	131, 174f.
	4,16,12	131
	9,9,52—60	139
	9,10,19—21	181
	9,12,34—60	181f.
	9,17	139
	III 6,7,8sq.	86
	17sqq.	86
	8,9	174
	9,3,15sq.	88
	IV 4,6,13	175
	4,24,22	175
	8,1,1—7	82
	V 1,6	132
	2	132
	3,12	130
	4,2,7sq.	129f.
	5,7	175

5,10 127—130
VI 4,4 130f.
5,3,1.5.21 130
5,12,17—19 176
36 176
6,1,1—3 86
6,3 86
6,17 86f.
7,32,28 176f.
7,33,26sq. 176
7,35,19sqq. 174
8,15,2—4 176
9,3 174f.
9,3,1sqq. 177
8 177
10—13 175
51sqq. 175
9,4,3 176
9,4,3—9 177
9,4,6 175
9,5,13—21 175
9,6 131
9,7,1 176
9,8 176
9,11,25—33 176
40—45 177

Plutarch
De an. procr. 6sq. 66
De def. or. 35 66
37 66
De Is. et Os. 45sqq. 66

Proklos
In Tim. 305,5 65

Ps. Clementinen
Hom. 16,16sq. 134

Seneca
Ep. 65,10 65

Sextus Empiricus
PH I 216—219 168
II 163—165 45
177sq. 45

Simplicius
In Phys. 453,25—454,19 41
454,19sqq. 41
503,10—18 41

Stoic. vet. fragm. (v. Arnim)
II 266 45

Tertullian
Apol. 17 70

Theophilus Ant.
Ad Aut. I 3 70

Xenophon
Conv. II 4 189

Autorenregister

Albertz 114
Allan 44
Andresen 62
Apelt 36

von Balthasar 23f., 161, 184f., 194f., 205
Bardenhewer 89
Baur 78, 80, 98
Bayer 22
Becker, C. 70
Becker, O. 174f.
Benoit 69
Benz 180
Beutler 66f.
Bréhier 58, 63f., 126f., 131f., 175f.

Camelot 73
von Campenhausen 89
Cassirer 44, 47, 52, 166
Cavallin 134
Chadwick 79f.
Cherniss 90
Clark 132
Cohn 43, 65, 81, 128
Colpe 72
Cornford 35f.
Crouzel 25, 148f., 158, 170—172

Daniélou 24f., 64, 89, 137, 148—150, 153—158, 183—185, 196, 199, 203—205

Diekamp 20—22, 23, 25, 90f., 104, 117, 122, 126, 148, 163
Dodds 126
Dörrie 65f.

Elert 28, 202
Elze 70

de Faye 77f., 178—180
Festugière 66f., 166, 168, 196f.
Frank 34f., 41f.
Friedländer 30, 36, 40

Gaith 150, 161
Gandillac 176
Goggin 91
Gonzales 134
Grillmeier 135
Guyot 58—63, 66, 126, 131

Hackforth 42
von Harnack 69, 80, 96, 178
Hegel 36
Hirschberger 44, 56
Hoffmann 39
Holl 89f., 170
Horn 148, 150f., 167f.

Ivánka 87, 131, 148, 173f., 204f.

Jaeger 34, 55, 90—94, 100, 110, 123, 146, 150
Jaspers 175

Kapp 45f.
Kerr 76
Koch, Hal 77
Koch, Hugo 23, 148
Koetschau 81, 125, 142, 173
Krüger 161, 189f.

Langerbeck 26f., 67, 76, 78, 137, 138f., 149, 165, 188, 189f.
Leisegang 180
Leo 92
Leys 150, 164, 173, 185
Lieske 154, 173
Loofs 69, 89f.
Lukasiewicz 44

Maier 44
Merki 20, 73, 203
van der Meulen 43
Meyer 20—22
Mondolfo 33f., 42f., 56, 59, 61, 66f., 126, 128
Mugler 36, 62
Müller 179
Musurillo 114

Nilsson 68
Nock 68, 149

Osborn 73, 75

Pannenberg 28, 51, 67, 79, 138f.
Patzig 44
Pease 70
Pellegrino 203
Plagnieux 105
Prantl 46

Quasten 89
Quispel 67, 178—180

Rauschen 116f.
Rehm 134
Ross 48
Rudberg 134

Sagnard 179
Schmidt 180f.
Schwyzer 126—128, 130f., 175
Sinko 116f.
Solmsen 55—57
Stallmach 55, 57
Stenzel 29f., 34f., 37f., 40
Sweeney 132

Theiler 129
Thomasius 126
Tumarkin 40

Überweg-Prächter 37, 44
van Unnik 182
Usener 116

Vandenbusschen 108
Völker 22f., 24, 145, 148, 149f., 154f., 157, 181, 188, 191, 194

Walzer 79f.
Weber 77, 81
Weiswurm 148, 154f., 189, 190f.
Wilckens 33
Wilpert 38f., 41
Wolfson 59, 63

Zachner 72
Zeller 41, 62f.

HANS JONAS

Augustin und das paulinische Freiheitsproblem

Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit

Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Band 27.

2. Auflage 1965. 114 Seiten, kart. 11,80 DM

„Die hier in neuer Auflage vorgelegte Jugendarbeit von Hans Jonas hat sich als eine von den Arbeiten erwiesen, die, anfangs heftig umstritten, endlich durch die allgemeine geistige Entwicklung eingeholt sind. Hier liegt der Wendepunkt in der Entwicklung, die problemgeschichtlich von der Einführung des Mythosbegriffes in die Bibelwissenschaft des 19. Jahrhunderts zur ‚Entmythologisierung' in unserer Zeit überleitete."

Aus der Einleitung von James M. Robinson

GOTTHARD NYGREN

Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins

Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 5.

1956. 307 Seiten, brosch. 19,80 DM

„Dem Verfasser ist der Nachweis gelungen, daß Augustin zwar dem Begriff nach auf Paulus fußt, daß er aber unter dem Einfluß seiner philosophisch-weltanschaulichen Voraussetzungen die Lehre zu einer Prädestinationsproblematik zerdehnt hat, mit der er sich der Sache nach weitgehend von Paulus entfernt." *Theologische Zeitschrift*

ADOLF-MARTIN RITTER

Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol

Studien zur Geschichte und Theologie des zweiten ökumenischen Konzils von Konstantinopel 381

Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 15.

1965. 316 Seiten, brosch. 36,— DM

Der Verfasser unternimmt eine Rekonstruktion des Konzilverlaufs und vermag die umstrittene Frage nach Ursprung und authentischer Bedeutung des nizäno-konstantinopolitanischen Bekenntnisses einer neuen Lösung zuzuführen.

HERMANN DÖRRIES

Wort und Stunde

Band 1: Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts

1966. 430 Seiten, Leinen etwa 28,— DM

Hier wird eine Sammlung gründlich überarbeiteter früherer Studien des Göttinger Kirchenhistorikers vorgelegt. — Konstantin, dem frühen Mönchtum und den Lehrauseinandersetzungen der frühen Reichskirche war ein großer Teil der Lebensarbeit des Verfassers gewidmet.

VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN UND ZÜRICH